امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کی حیات و افکار کا تحقیقی و مطالعاتی جائزہ

امام اعظم

رحمۃ اللہ علیہ

تصنیف

اُستاد ابوزہرہ مصری

ترجمہ

علامہ وارث علی نعیمی

شبیر برادرز

علماء اہلسنت کی کتب Pdf فائل میں حاصل
کرنے کے لئے
"فقہ حنفی PDF BOOK"
چینل کو جوائن کریں
http://T.me/FiqaHanfiBooks
عقائد پر مشتمل پوسٹ حاصل کرنے کے لئے
تحقیقات چینل ٹیلیگرام جوائن کریں
https://t.me/tehqiqat
علماء اہلسنت کی نایاب کتب گوگل سے اس لنک
سے فری ڈاؤن لوڈ کریں
https://archive.org/details/
@zohaibhasanattari
طالب دعا۔ محمد عرفان عطاری
زوہیب حسن عطاری

امام ابو حنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کی حیات و افکار کا تحقیقی و مطالعاتی جائزہ

امام اعظم رحمۃ اللہ علیہ

تصنیف

استاد ابو زہرہ مصری

ترجمہ

علامہ وارث علی نعیمی

شبیر برادرز
زبیدہ سنٹر نزد مسلم ماڈل ہائی سکول، ۴۰ اردو بازار لاہور
فون: 042-7246006

الصلوٰۃ والسلام علیک یا رسول اللہ

جملہ حقوق بحق ناشر محفوظ ہیں

ناشر	ملک شبیر حسین
سن اشاعت	مئی 2007ء، ربیع الثانی 1428ھ
کمپوزنگ	ورڈز میکر
سرورق	باقر گرافکس لاہور
قیمت	400 روپے

شبیر برادرز
اردو بازار لاہور

انتساب

مفتی اعظم پاکستان
حضرت مفتی محمد حسین نعیمی رحمۃ اللہ علیہ
کی نذر
جن سے شرفِ نسبت ہی اس عاجز کے لیے عظیم نعمت ہے

محمد وارث علی شاہین عفی عنہ

Marfat.com

Marfat.com

فہرست

مضمون	صفحہ
انتساب	۳
عرضِ ناشر	۱۶
حدیثِ دل	۱۸
حیاتِ امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ	۲۱
امام صاحب رحمۃ اللہ علیہ کے خاندان کا پسِ منظر	۲۲
سنِ پیدائش	۲۲
شرف کی بنیاد کیا چیز ہے؟	۲۴
امام رحمۃ اللہ علیہ کی خودداری	۲۵
ایک اہم واقعہ	۲۵
”مناقب“ کی روایت	۲۷
ایک دوسری روایت	۲۸
نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کی پیش گوئی	۳۰
موالی کی ترقی کے اسباب	۳۱
ابن خلدون کا بیان	۳۲
حضرت علی رضی اللہ عنہ کی دعا	۳۳
کوفہ کا معاشرتی پس منظر	۳۴
امام شعبی کی نصیحت	۳۵
تحصیل علم	۳۷
تین مکاتب فکر	۳۷
قاضی ابو یوسف رحمۃ اللہ علیہ کی روایت	۳۸
یحییٰ بن شیبان کی روایت	۳۹
ہذیل کی روایت	۴۰
امام رحمۃ اللہ علیہ کا علم وفضل	۴۲
اصول دین کی طرف توجہ	۴۲
علم فقہ میں انہماک	۴۳
استاد حماد رحمۃ اللہ علیہ سے وابستگی	۴۳
استاد حماد رحمۃ اللہ علیہ کو خراج تحسین	۴۵
امام اعظم رحمۃ اللہ علیہ کے دیگر اساتذہ	۴۶
امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کی ذاتی زندگی	۴۹
ذرائع آمدن	۴۹
چار نمایاں خصوصیات	۵۰
ایمانداری کا نادر نمونہ	۵۱
غیر معمولی احتیاط	۵۲
ظاہر و باطن میں یکسانیت	۵۳
امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ اور میدانِ سیاست	۵۴
سیاسی پسِ منظر	۵۴
علویوں کی تائید	۵۵
امام زید کی تائید	۵۵

مضمون	صفحہ
اموی حکمرانوں سے لاتعلقی	۵۷
ابن ہبیرہ کا واقعہ	۵۸
مکہ مکرمہ روانگی	۶۰
امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ نے کتنے سال مکہ میں گزارے؟	۶۱
سفاح کی کوفہ آمد	"
امام رحمۃ اللہ علیہ کی جوابی تقریر	۶۲
درس و تدریس کا آغاز	۶۳
امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ اور عباسی حکومت	۶۵
عباسیوں کی زیادتیاں	"
ابوجعفر المنصور کی نیازمندی	۶۶
علویوں سے محبت	۶۷
امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ اور نفس زکیہ کا خروج	۶۹
امام مالک رحمۃ اللہ علیہ اور علوی تحریک	"
عباسی سپہ سالار	۷۰
عباسیوں پر تنقید	۷۱
امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کا درست موقف	۷۳
سیاسی آزمائش	"
اہل موصل کی بغاوت	۷۵
ابوجعفر المنصور کے تحائف	۷۷
منصور کی بدگمانیاں	۷۸
سرکاری اہلکاروں کی مخاصمت	۷۹
قاضی کے فیصلوں پر تنقید	۸۰
امام رحمۃ اللہ علیہ کے طرزِ عمل پر تبصرہ	۸۱
خلیفہ منصور کا عتاب	۸۳
امام اعظم رحمۃ اللہ علیہ کا بیان	۸۵
قید و بند کی صعوبتیں	۸۶
انکار کے اسباب	۸۷
امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کی وفات	۸۹
واسطی کی روایت	"
ایک دوسری روایت	۹۰
امام اعظم رحمۃ اللہ علیہ کی وصیت	۹۱
حلقہ درس کی منتقلی	۹۲
امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کا علم اور مصادر	۹۴
حاسدین کی تنقید	"
منفی پراپیگنڈا	"
امام اعظم رحمۃ اللہ علیہ کو خراج تحسین	۹۵
عبداللہ بن مبارک کا بیان	۹۷
امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کے صفات و خصائل	۱۰۰
جذبات پر قابو	"
شعور اور حساسیت	۱۰۱
غور و فکر کی صلاحیت	۱۰۲
گہری سوچ	۱۰۳
حاضر جوابی	"
حق کی پیروی	۱۰۷
احادیث و آثار کی پیروی	۱۰۸

مضمون صفحہ

امام اعظم رحمۃ اللہ علیہ کی باوقار شخصیت ۱۰۹
امام اعظم ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کا صحابہ کرام رضی اللہ عنہم سے کسب علم و فیض ۱۱۱
امام اعظم رحمۃ اللہ علیہ کا قصد علم ۱۱۲
خطیب بغدادی کی روایت ...... "
صحابہ کرام رضی اللہ عنہم سے ملاقات کا شرف ۱۱۴
ایک تحقیقی بحث ۱۱۶
امام اعظم رحمۃ اللہ علیہ تابعی ہیں؟ ...... "
عطاء سے استفادہ ۱۱۷
امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کے اساتذہ ۱۱۹
حماد بن ابی سلیمان الاشعری ...... "
شاہ ولی اللہ کا بیان ۱۲۰
عطاء بن ابی رباح رحمۃ اللہ علیہ ۱۲۱
زید بن علی رحمۃ اللہ علیہ ۱۲۲
امام محمد الباقر بن علی زین العابدین ۱۲۳
امام باقر رحمۃ اللہ علیہ سے پہلی ملاقات ۱۲۴
امام جعفر صادق رحمۃ اللہ علیہ ۱۲۷
امام اعظم رحمۃ اللہ علیہ کا خراج تحسین ...... "
ابومحمد عبداللہ بن حسن رحمۃ اللہ علیہ ۱۲۹
جابر بن یزید جعفی ۱۳۰
علماء کے دو طبقات ۱۳۱
امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کا فلسفہ تعلیم و تدریس .. ۱۳۳
امام اعظم رحمۃ اللہ علیہ کے علمی اسفار ۱۳۴
عطاء کی خدمت میں حاضری ۱۳۴
حج کے دوران علمی استفادہ ۱۳۵
فلسفیانہ ذہنیت ...... "
امام اعظم رحمۃ اللہ علیہ کے مناظرے ۱۳۶
درسی بحث و مباحثہ ۱۳۷
طلباء کی مالی امداد ۱۳۸
امام ابویوسف کی اصلاح ۱۳۹
طلباء سے محبت ۱۴۰
سیاسی و نظریاتی اختلافات کے اسباب ۱۴۱
سیاسی اختلافات کا پس منظر ۱۴۳
علویوں اور فاطمیوں کی بغاوت ۱۴۴
بنوامیہ کا طرز عمل ۱۴۵
عراق کی مخصوص صورتحال ۱۴۶
بدعات کا فروغ ۱۴۷
عیسائی پروپیگنڈہ ۱۴۸
دیگر کتب کے تراجم ۱۵۰
اسلامی فقہ کی تدوین و تشکیل ۱۵۳
سماعی طور پر استفادہ ...... "
شیعی آراء کی تدوین ...... "
سمتی سے مناظرہ ۱۵۵
حدیث اور قیاس کی قانونی حیثیت ۱۶۱
شہرستانی کا بیان ...... "
صحابہ کرام رضی اللہ عنہم کا طرز عمل ۱۶۲

مضمون — صفحہ

حضرت عمران بن حصین ؓ کا بیان ۱۶۲
حضرت عبداللہ ؓ کا طرزِ عمل ۱۶۳
حضرت عبداللہ ؓ کی ذاتی رائے .... "
ذاتی رائے کے اسباب ۱۶۴
تابعین کا زمانہ ۱۶۵
روایت حدیث میں احتیاط ۱۶۶
تابعین کی اکثریت موالی تھی ۱۶۷
روایت اور رائے ۱۶۸
فقہ کا ارتقاء ۱۶۹
وضع حدیث کے اسباب .... "
شاہ ولی اللہ کی وضاحت ۱۷۱
اہل روایت کا طرزِ عمل ۱۷۳
امام مالک ؒ کا طریقہ کار .... "
ابن جریر ؒ کا بیان ۱۷۴
امام شافعی ؒ کا دور .... "
رائے سے مراد کیا ہے؟ ۱۷۵
ابن قیم کا بیان .... "
فقہ مالکی میں استحسان ۱۷۶
امام شافعی ؒ اور مصالح مرسلہ .... "
امام رازی ؒ کا بیان ۱۷۷
صحابہ کرام ؓ، تابعین عظام، فقہاء
اہل مدینہ .... "
کی فقہی آراء کی قانونی حیثیت ۱۷۸

مضمون — صفحہ

صحابہ کرام ؓ کی فقہی آراء ۱۷۸
اجماع صحابہ ؓ کا حکم ۱۷۹
امام اعظم ؒ کی رائے ۱۸۰
تابعین کا اجتہاد ۱۸۱
اسلامی فرقوں کا تعارف ۱۸۳
شیعہ مکتبہ فکر .... "
تشکیل کا پس منظر .... "
اہل تشیع کے بنیادی نظریات ۱۸۴
اہل تشیع کے ذیلی فرقے .... "
اہل تشیع کے باطل نظریات ۱۸۸
مستشرقین کی بحث ۱۸۹
سبائیہ فرقہ ۱۹۱
تاریخی پس منظر .... "
عبداللہ بن سبا کے نظریات ۱۹۲
کیسانیہ فرقہ ۱۹۳
تاریخی پس منظر .... "
مختار ثقفی ۱۹۴
بنیادی نظریات ۱۹۵
زیدیہ فرقہ ۱۹۷
بنیادی نظریات .... "
شیخین کی امامت درست ہے ۱۹۸
اہل تشیع کی مخالفت ۱۹۹
امامیہ فرقہ ۲۰۱

مضمون	صفحہ
امامیہ کے بنیادی عقائد	۲۰۱
احادیث سے استدلال	۲۰۲
اثنا عشری فرقہ	۲۰۳
آئمہ اہل بیت اطہار	"
اسماعیلیہ فرقہ	۲۰۴
تاریخی پس منظر	۲۰۵
اسماعیلی مبلغین	"
خوارج	۲۰۶
خوارج کا پس منظر	"
خوارج کی فدائیت	۲۰۹
حضرت علی ﵁ کی شان میں گستاخی	"
خوارج کی اسلام دشمنی	۲۱۰
خوارج کی شدت کے اسباب	۲۱۲
بعض لوگوں کا خلوص	۲۱۴
خوارج کے ذیلی فرقے	۲۱۵
خوارج کے مخصوص نظریات	"
خوارج کی بنیادی خامیاں	۲۱۶
خوارج کی جمہوریت پسندی	۲۱۷
قرآن فہمی میں کمی	"
حضرت علی ﵁ کا خطاب	۲۱۹
خوارج کا ردِ عمل	۲۲۰
خوارج کا انجام	۲۲۳
ازارقہ فرقہ	"
ازارقہ کی شدت پسندی	۲۲۳
نجدات فرقہ	۲۲۴
نجدات کے بنیادی نظریات	"
صفری فرقہ	۲۲۶
ازارقہ اور صرفیہ میں بنیادی فرق	"
عجاردہ	۲۲۷
عجاردہ کا تعارف	"
چند دلچسپ مثالیں	۲۲۸
اباضیہ فرقہ	۲۲۹
اباضیہ کے بنیادی نظریات	"
حضرت علی ﵁ کا عظیم فرمان	۲۳۰
یزیدیہ	۲۳۱
میمونیہ	"
مرجہ	۲۳۲
مرجہ کا پس منظر	"
ابن عساکر کا بیان	۲۳۴
مرجہ کا طرزِ عمل	۲۳۵
ایک دلچسپ واقعہ	۲۳۷
معتزلہ اور مرجہ	۲۳۸
مرجہ اور حنفیہ	"
جبریہ	۲۴۱
مسئلہ جبر و قدر	"
تاریخی پس منظر	۲۴۲

مضمون صفحہ

حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہ کا خطاب ۲۴۲
حضرت حسن بصری کی ہدایت ۲۴۴
حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہ کا واقعہ ...... "
مسئلہ جبر وقدر کا آغاز ۲۴۵
جہم بن صفوان کے نظریات ۲۴۶
معتزلہ فرقہ ۲۴۷
معتزلہ کی تائید ...... "
معتزلہ کا ظہور ۲۴۸
مستشرقین کی رائے ۲۴۹
معتزلہ کے پانچ بنیادی نظریات ...... "
توحید ۲۵۰
عدل ۲۵۲
وعد اور وعید ۲۵۳
درمیانی درجہ ...... "
اسلوب فکر کے عوامل ۲۵۴
معتزلہ اور اسلامی نظریات کا دفاع ۲۵۶
معتزلہ اور عباسیوں کی سرپرستی ۲۵۸
معتزلہ اور ان کے مخالفین ۲۶۰
ایک مطالعاتی جائزہ ...... "
معتزلہ کی بنیادی فکر ۲۶۲
عباسیوں کی سرپرستی ۲۶۳
معتزلہ اور اہل سنت ۲۶۵
سنی علماء کی آراء ...... "

مضمون صفحہ

معتزلہ کی عبادت گزاری ۲۶۵
معتزلہ کی فکر وفلسفہ ۲۶۸
معتزلہ کے مخالفین ۲۷۱
معتزلہ کا فقہاء ومحدثین سے مجادلہ ۲۷۳
امام اعظم کے قواعد استنباط واستخراج ۲۷۵
امام اعظم رحمۃ اللہ علیہ کے سیاسی نظریات ۲۷۶
امام اعظم رحمۃ اللہ علیہ کی علویوں سے محبت ...... "
امام اعظم رحمۃ اللہ علیہ اور خلفائے راشدین ...... "
امام باقر سے ملاقات ۲۷۸
حضرت علی رضی اللہ عنہ اور ان کے مخالفین ۲۷۹
علویوں کی تائید ۲۸۰
آئمہ اہل بیت سے روایت حدیث ۲۸۲
امام جعفر صادق رحمۃ اللہ علیہ سے روایت ۲۸۴
زیدی نظریات سے مطابقت ۲۸۴
خلیفہ کا انتخاب ۲۸۵
کلامی مسائل میں امام کے نظریات ۲۸۶
الفقہ الاکبر ۲۸۷
الفقہ الاکبر کے مشمولات ۲۸۸
چار بنیادی مسائل ۲۹۰
ایمان کم اور زیادہ ہوتا ہے؟ ۲۹۱
ایمان اور اسلام میں فرق ...... "
جہم بن صفوان کے ساتھ بحث ۲۹۲
امام اعظم رحمۃ اللہ علیہ کے مخالفین ۲۹۷

مضمون صفحہ

متاخرین کے اختلافی نظریات ۲۹۸
لوگوں کے درجات ۲۹۹
امام مالک کا اتفاق ۳۰۱
جمہور متاخرین کی رائے ۳۰۲
تقدیر اور انسانی عمل ۳۰۵
شاگردوں کو امام کی نصیحت ...... "
قدریوں سے مناظرہ ...... "
امر کی تقسیم ۳۰۶
قرآن کے مخلوق ہونے یا نہ ہونے کے بارے میں امام اعظم ؒ کی رائے ۳۱۰
ابن عبدالبر کی روایت ...... "
امام اعظم ؒ پر الزام ۳۱۱
الزام کا جواب ۳۱۲
امام اعظم ؒ کے سماجی نظریات ۳۱۴
امام اعظم ؒ کے نصیحت آموز اقوال ۳۱۶
امام اعظم ؒ کے قانونی نظریات ۳۲۱
حنفی فقہ کی تدوین ۳۲۲
تدوین فقہ کی اجمالی تاریخ ...... "
امام اعظم ؒ کے امالی ۳۲۴
مجلس شوریٰ کا قیام ۳۲۵
مسند امام اعظم ؒ ۳۲۷
کیا اس کتاب کی امام اعظم ؒ سے نسبت درست ہے؟ ...... "

مضمون صفحہ

ابن حجر کا بیان ۳۲۷
مسند کے مختلف نسخے ۳۲۸
حنفی فقہ کے ناقلین ۳۳۱
قاضی ابو یوسف ؒ ۳۳۶
خاندانی پس منظر ...... "
امام ابو یوسف ؒ کی تصانیف ۳۳۸
کتاب الخراج ۳۳۹
کتاب الآثار ۳۴۲
الرد علی الاوزاعی ۳۴۹
امام محمد بن حسن شیبانی ؒ ۳۵۳
خاندانی پس منظر ...... "
امام محمد ؒ کی خصوصیات ...... [illegible]
حجازی اور عراقی فقہ کا جامع ...... [illegible]
امام محمد ؒ کی تصانیف ۳۵۶
(ا) کتب ظاہر الروایہ ...... "
(الف) کتاب الآثار ۳۵۷
(ب) کتاب الرد علی اہل المدینۃ ...... "
کتاب المبسوط ...... "
امام محمد ؒ کی کتب پر اضافہ جات ۳۵۹
الجامع الکبیر ۳۶۰
شروحات ۳۶۱
"السیر الصغیر والسیر الکبیر" ۳۶۲
کتاب الزیادات ۳۶۴

Marfat.com

مضمون	صفحہ
الرد علی اہلِ مدینہ ۔۔۔۔۔۔۔۔۔۔	۳۶۵
"الآثار" ۔۔۔۔۔۔۔۔۔۔	"
کتب ظاہر الروایت ۔۔۔۔۔۔۔۔۔۔	"
امام زفر رحمۃ اللہ علیہ بن ہذیل ۔۔۔۔۔۔۔۔۔۔	۳۶۷
امام زفر اور حنفی فقہ کی ترویج ۔۔۔۔۔۔۔۔۔۔	۳۶۸
حنفی فقہ کے دیگر ناقلین ۔۔۔۔۔۔۔۔۔۔	۳۷۰
امام حسن بن زیاد لولوی رحمۃ اللہ علیہ ۔۔۔۔۔۔۔۔۔۔	"
امام عیسیٰ بن ابان رحمۃ اللہ علیہ	۳۷۲
امام محمد بن سماعہ رحمۃ اللہ علیہ ۔۔۔۔۔۔۔۔۔۔	"
شیخ ہلال البصری رحمۃ اللہ علیہ	۳۷۳
شیخ احمد بن عمر الخصاف رحمۃ اللہ علیہ ۔۔۔۔۔۔۔۔۔۔	"
امام احمد طحاوی رحمۃ اللہ علیہ ۔۔۔۔۔۔۔۔۔۔	۳۷۴
فقہ حنفی سے متعلق کتب کا اجمالی جائزہ ۔۔۔۔	۳۷۶
(۱) الاصول ۔۔۔۔۔۔۔۔۔۔	"
(۲) النوادر ۔۔۔۔۔۔۔۔۔۔	"
(۳) الفتاویٰ والواقعات ۔۔۔۔۔۔۔۔۔۔	۳۷۷
فقہ حنفی ۔۔۔۔۔۔۔۔۔۔	۳۷۹
فقہ حنفی کے بنیادی اصول ۔۔۔۔۔۔۔۔۔۔	"
فرضی مسائل کا حل ۔۔۔۔۔۔۔۔۔۔	۳۸۳
فرضی مسائل سے مراد کیا ہے؟ ۔۔۔۔۔۔۔۔۔۔	"
قتادہ کا واقعہ ۔۔۔۔۔۔۔۔۔۔	"
مجوی کا دعویٰ ۔۔۔۔۔۔۔۔۔۔	۳۸۴
شعبی کی نصیحت ۔۔۔۔۔۔۔۔۔۔	۳۸۵
امام اعظم رحمۃ اللہ علیہ کا فلسفہ قانون ۔۔۔۔۔۔۔۔۔۔	۳۸۷
امام اعظم رحمۃ اللہ علیہ کا طریق استدلال ۔۔۔۔۔۔۔۔۔۔	۳۹۱
قرآن کے الفاظ کے بارے میں ایک نظریاتی بحث ۔۔۔۔۔۔۔۔۔۔	۳۹۴
فخر اسلام کی رائے ۔۔۔۔۔۔۔۔۔۔	۳۹۵
مسئلے کی تحقیق ۔۔۔۔۔۔۔۔۔۔	۴۰۱
قرآن کے الفاظ کے بارے میں ایک قانونی بحث ۔۔۔۔۔۔۔۔۔۔	۴۰۶
خاص وعام کی تعریف ۔۔۔۔۔۔۔۔۔۔	۴۰۷
منطق میں "خاص" ۔۔۔۔۔۔۔۔۔۔	۴۰۸
ابن حجر کی وضاحت ۔۔۔۔۔۔۔۔۔۔	۴۱۵
ایک بنیادی مسئلہ ۔۔۔۔۔۔۔۔۔۔	۴۱۶
عام اور اس کی تاویل ۔۔۔۔۔۔۔۔۔۔	۴۱۷
دیگر قانونی و اصولی مباحث ۔۔۔۔۔۔۔۔۔۔	۴۱۹
قلت روایت کے اسباب ۔۔۔۔۔۔۔۔۔۔	۴۲۳
بخاری کی وضاحت ۔۔۔۔۔۔۔۔۔۔	۴۲۴
امام غزالی رحمۃ اللہ علیہ کا ارشاد ۔۔۔۔۔۔۔۔۔۔	۴۲۵
الفاظ کے عموم وخصوص کی بحث ۔۔۔۔۔۔۔۔۔۔	۴۲۷
علت میں اختلاف ۔۔۔۔۔۔۔۔۔۔	۴۳۱
مجمل اور مفصل احکام ۔۔۔۔۔۔۔۔۔۔	۴۳۵
شرعی احکام کے مآخذ ۔۔۔۔۔۔۔۔۔۔	"
(۱) بیانِ تقریر ۔۔۔۔۔۔۔۔۔۔	۴۳۸
(۲) بیانِ تفسیر ۔۔۔۔۔۔۔۔۔۔	"

Marfat.com

مضمون ..... صفحہ
آیت ربا ۴۳۹
مجمل ومشترک کی وضاحت ۴۴۱
"بیان تبدیل" ۴۴۲
سنت کی قانونی حیثیت ۴۴۳
شرعی احکام کا دوسرا بنیادی ماخذ ..... "
حدیث سے قیاس کا ثبوت ..... "
حضرت عمر رضی اللہ عنہ کا فرمان ۴۴۴
حضرت عبداللہ بن مسعود رضی اللہ عنہ کی رائے ..... "
ایک الزام کا جواب ۴۴۵
امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کی وضاحت ۴۴۶
احادیث کے طور پر منقول روایات ۴۴۹
روایات کی اقسام ..... "
احادیث متواترہ ..... "
احناف کے نزدیک خبر واحد کی قانونی حیثیت ۴۵۶
امام اعظم رحمۃ اللہ علیہ کا خبر واحد کو حجت تسلیم کرنا ..... "
حضرت ابوبکر صدیق رضی اللہ عنہ کا طرزِ عمل ۴۵۷
حضرت عمر فاروق رضی اللہ عنہ کا طرزِ عمل ۴۵۸
امام محمد رحمۃ اللہ علیہ کی رائے ..... "
نبی اکرم کا مکتوب گرامی ۴۵۹
خبر واحد اور قیاس کی قانونی حیثیت ۴۶۵
اسلاف کی فقہی آراء ۴۸۳
ابراہیم نخعی ۴۸۵

مضمون ..... صفحہ
علاقائی اختلاف ۴۸۶
بنیادی قیاس ۴۸۹
شرعی دلائل کی اقسام ۴۹۰
ابن العربی کی رائے ۴۹۱
قیاس کی ترجیح ۴۹۳
حدیثِ مرسل کی قانونی حیثیت ۴۹۵
محدثین کا مسلک ..... "
مستند مرسل روایات ۵۰۰
مستند مرسل کی شرائط ۵۰۲
صحابی کے فتوے کی قانونی حیثیت ۵۰۳
امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کا فرمان ..... "
حضرت زید بن ارقم کا واقعہ ۵۰۵
امام کرخی رحمۃ اللہ علیہ کا استنباط ۵۰۶
امام کرخی رحمۃ اللہ علیہ کی دلیل ۵۱۰
اجماع کی قانونی حیثیت ۵۱۲
اجماع کی تعریف ..... "
امام ابویوسف رحمۃ اللہ علیہ کی بحث ۵۱۵
امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ کا انکار ۵۱۶
فخر الاسلام کی وضاحت ۵۱۷
امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کی وضاحت ۵۱۸
حنفی وغیر حنفی بنیادی اختلافات ۵۱۹
اختلاف صحابہ میں ترجیح ۵۲۱
"ام ولد" کا حکم ۵۲۴

مضمون	صفحہ	مضمون	صفحہ
قیاس کی قانونی حیثیت	۵۳۴	تجارتی معاہدوں کے احکام	۵۷۸
قیاس کی ضرورت کب پیش آتی ہے؟	"	معاہدوں کا اجمالی مطالعہ	۵۸۱
نصوص کی اقسام	۵۳۸	بیع سلم	"
علت پر اجماع	۵۴۴	بیع مطلق	"
صحابہ رضی اللہ عنہم کی مثال	۵۴۶	بیع سلم	"
امام اور صاحبین میں اختلاف	۵۴۷	بیع صرف	"
حنفی علماء کی تحقیق	۵۴۸	بیع مقایضہ	"
تعارف کا حکم	۵۵۰	ابن ہمام کا بیان	۵۸۳
علت کا عموم	۵۵۲	بیع سلم کا بطلان	۵۹۲
علت کا خلاف قیاس ہونا	"	ایک اعتراض اور اس کا جواب	۵۹۳
ایک بنیادی قاعدہ	۵۵۴	تجارت کے دو بنیادی اصول	۵۹۵
استحسان بنیادی ضابطہ ہے	۵۵۶	صاحبین کا اختلاف	۵۹۶
قیاس اور استحسان میں فرق	"	ثمن اور مبیع	۶۰۱
استحسان کی حقیقت	۵۵۸	معاشی احکام کا مطالعہ	۶۰۶
استحسان قیاس	۵۵۹	چند اصطلاحات عقود	"
استحسان کی مثال	۵۶۳	امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ کی تائید	۶۰۹
قیاس اور استحسان میں اختلاف	۵۶۴	امام ابو حنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کی دلیل	۶۱۱
عرف کی قانونی حیثیت	۵۶۶	منڈی کا طریقہ کار	۶۱۲
امام ابو یوسف رحمۃ اللہ علیہ کا اختلاف	۵۶۹	دو بنیادی اصول	۶۱۳
شہر کا مخصوص عرف	۵۷۰	حنفی فقہ کی نمایاں خصوصیات	۶۱۵
ابن عابدین کی وضاحت	۵۷۱	ارادے کی آزادی	"
اختلاف زمانہ اور عرف	۵۷۲	نکاح میں ولی کی رضامندی شرط ہے؟	۶۱۷
امام اعظم رحمۃ اللہ علیہ کی معاشی بصیرت	۵۷۶	عاقل شخص تصرف کا حق رکھتا ہے	۶۲۵

مضمون صفحہ

مالی تصرف کا اختیار ۶۲۵
اعتراف اور حد کا نفاذ ۶۳۱
مقروض کے احکام ۶۳۴
صاحبین کے دلائل ۶۳۶
مال میں تصرف کا حق ۶۳۹
وقف کے احکام ۶۴۲
صحابہ کرام رضی اللہ عنہم اور وقف ۶۴۶
قانونی احکام میں حیلہ گری ۶۴۹
حیلوں میں احناف کا طرز عمل ۶۵۷
زکوٰۃ کا حیلہ ۶۵۸
دو مثالیں ۶۶۱
دو مزید مثالیں ۶۶۳
دوسری مثال ۶۶۴
شفعہ کا حق اور زکوٰۃ ادا نہ کرنے کے حیلوں کی قانونی بحث ۶۷۲
آئمہ کی آراء ۶۷۳
مستشرقین کی الزام تراشی ۶۷۶
حنفی مکتبہ فکر ۶۷۸
قانونی ماہرین کے درجات ۶۸۶
مجتہد فی المذہب ۶۸۸
اس طبقے کے فقہاء ۶۹۰
اختلافی اقوال کی قانونی حیثیت ۶۹۵
امام اعظم رحمۃ اللہ علیہ کے متعدد اقوال اسباب و وجوب پر بحث ۶۹۸
امام اعظم رحمۃ اللہ علیہ کے شاگردوں کی اختلافی آراء ۷۰۳
فروعی مسائل کا استنباط ۷۰۶
مسائل کی تخریج ۷۰۸
اختلافی مسائل میں ترجیح کا قانون ۷۱۲
حنفی فقہ کی قبولیت عامہ ۷۱۹
حنفی اکثریت کے علاقے ۷۲۲

Marfat.com

عرضِ ناشر

اللہ تعالیٰ کی ذات ہر طرح کی حمد کے لائق ہے۔ جس نے ہمیں پیدا کیا اور بے حد وشمار نعمتوں سے نوازا۔ حضرت محمد صلی اللہ علیہ وسلم پر اللہ تعالیٰ' اس کے فرشتوں اور جملہ مخلوقات کی طرف سے درود وسلام نازل ہو۔ آپ کے ساتھ' آپ کے اصحاب اور آپ کی امت کے علماء و صلحاء اور صوفیاء پر' اللہ تعالیٰ کی رحمتیں اور برکتیں نازل ہوں۔

آپ کے ادارے شبیر برادرز کو یہ شرف حاصل ہے کہ ہم نے مختلف اسلامی علوم و فنون سے متعلق مستند تصانیف اور تراجم آپ کی خدمت میں پیش کیے ہیں۔ یہ کتب کتاب وسنت' فقہ وتصوف' اخلاق وآداب' تاریخ وسوانح' مختلف موضوعات پر مشتمل ہیں۔

اسی سلسلے کی ایک کڑی' امام اعظم کی سیرت وسوانح پر مشتمل یہ کتاب ہے جسے ہم آپ کی خدمت میں پیش کر رہے ہیں۔ کتاب کے مصنف اپنے زمانے کے ممتاز محقق ہیں۔ انہوں نے بڑی تحقیق اور دیدہ ریزی کے ساتھ اس کتاب کو مرتب کیا ہے۔ اس کی اسی اہمیت کے پیش نظر ہم نے اسے اُردو میں منتقل کروایا ہے تاکہ اُردو کے عام قارئین اس سے استفادہ کر سکیں۔ ترجمے کی خدمت حضرت مولانا محمد وارث علی شاہین نے سرانجام دی ہے۔ آپ پاکستان کی مشہور درس گاہ جامعہ نعیمیہ لاہور سے' درس نظامی میں فارغ التحصیل ہیں۔ اور آج کل اسی ادارے میں شعبہ علومِ عصریہ کے سربراہ ہیں۔ اس کے علاوہ آپ نے پنجاب یونیورسٹی سے علومِ اسلامیہ میں ایم۔ اے کیا ہے اور علامہ اقبال یونیورسٹی سے ایم فل کر چکے ہیں' جبکہ عنقریب آپ پی۔ ایچ۔ ڈی کا آغاز کر دیں گے۔ آپ گریزن

ڈگری کالج میں اسلامیات کے پروفیسر ہیں۔ مختلف موضوعات پر آپ کی تحقیقات مختلف جرائد اور رسائل میں شائع ہوتی رہتی ہیں۔ آپ عربی اور اردو دونوں زبانوں پر یکساں مہارت رکھتے ہیں اور اسی صلاحیت کی بدولت آپ نے نہایت رواں، شستہ اور بامحاورہ زبان میں اس کتاب کا ترجمہ کیا ہے۔

اللہ تعالیٰ آپ کی اس خدمت کو قبول فرمائے اور ہمیں زیادہ سے زیادہ، اسلامی علوم کی خدمت کرنے کی توفیق عطا فرمائے۔

آپ کا مخلص

ملک شبیر حسین

حدیثِ دل

ہم اللہ تعالیٰ کی حمد وثناء بیان کرتے ہیں جس نے بنی نوع انسان کی ہدایت اور رہنمائی کے لیے انبیاء کرام کو مبعوث کیا اور ہمیں اس ہستی کی امت میں پیدا کیا جو خاتم النبیین ہیں۔ اللہ تعالیٰ اور اس کے فرشتے جن پر درود بھیجتے ہیں ہم اہل ایمان بھی ان کی خدمت میں ہدیہ درود وسلام پیش کرتے ہیں ان کے ہمراہ ہم پر اور اللہ تعالیٰ کے تمام نیک بندوں پر سلامتی نازل ہو۔

انسان کی بنیادی فضیلت علم ہے اور علم کے حصول کا ذریعہ ”قلم“ (یعنی تحریر) ہے۔ کیونکہ اسی تحریر کی بدولت سابقہ لوگوں کے نظریات بعد میں آنے والوں تک منتقل کیے جاتے ہیں۔ اسلامی علوم وفنون کا ایک بڑا حصہ عربی زبان میں ہے جبکہ ہمارے ملک میں‘ عوام کو تو ایک طرف رہنے دیں‘ علماء کی ایک بڑی تعداد عربی کتب کا براہ راست مطالعہ نہیں کر سکتی‘ یوں بھی تحریرات کی ایک زبان سے دوسری زبان میں منتقلی کی روایت خاصی قدیم ہے اور اس کی ضرورت اور اہمیت بھی مسلم ہے۔ اہل علم طبعزاد تصانیف کے ہمراہ تراجم کو بھی قدر کی نگاہ سے دیکھتے ہیں۔

ہم جس خطے میں بستے ہیں وہاں کی اکثریت‘ فقہی اعتبار سے امام اعظم ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کی وابستہ دامن ہے۔ ہم‘ ہمارے آباؤ اجداد‘ انہی تعبیرات کے قائل اور ان پر عامل ہیں جو کتاب وسنت کی روشنی میں امام عالم‘ ابوحنیفہ اور ان کے شاگردوں نے پیش کی۔ زمانہ طالب علمی میں‘ اور اس کے بعد بھی‘ ہم نے علم فقہ سے متعلق جن کتب کا مطالعہ کیا ان کے ذریعے ہمارے ذہن میں امام اعظم رحمۃ اللہ علیہ کی عظمت کا مزید احساس اجاگر ہوا۔

یہی وجہ ہے کہ جب برادر عزیز ملک شبیر حسین نے امام اعظم کی سوانح پر مشتمل کتاب کے ترجمے کی فرمائش کی تو اسے اپنے لیے نعمت عظمیٰ سمجھتے ہوئے میں نے فوراً اس کی حامی بھر لی۔ اگرچہ مجھے اپنی بے بضاعتی کا مکمل ادراک ہے لیکن اللہ اور اس کے رسول کے فضل و کرم پر بھروسہ کرتے ہوئے میں نے اس کام کا آغاز کیا جو پایۂ تکمیل تک پہنچ گیا، جس پر اللہ تعالیٰ کا جتنا بھی شکر ادا کیا جائے کم ہے۔

اصل کتاب عربی زبان میں ہے اور اس کے مصنف بیسویں صدی عیسوی میں مصر کے مایہ ناز محقق استاد ابوزہرہ ہیں، جو کئی کتابوں کے مصنف ہیں۔ تحقیق و تدقیق ان کی تصنیفات کا لازمی حصہ ہیں۔ عبارت کی روانی، جملوں کا بہاؤ اور خیالات کا پھیلاؤ ان کی تحریرات کا خاصہ ہیں۔ وہ اپنے قاری کو متعلقہ موضوع کے تمام پہلوؤں سے روشناس کراتے ہیں۔ اور بتدریج آگے لے جاتے ہیں کیونکہ ان کی تحریر میں جدید طرز تحریر کے مخصوص چاشنی پائی جاتی ہے۔ اسی لیے امام اعظم کی سوانح کے لیے کسی قدیم ماخذ کی بجائے اس جدید تحقیق کو ترجمہ کے لیے منتخب کیا گیا۔ ابتداء میں یہ خیال تھا، کہ کتاب میں مختلف مقامات پر وضاحتی و اختلافی حواشی کا اضافہ کیا جائے لیکن تدریسی مصروفیات، انتظامی امور اور دیگر معاملات کی کثرت کی وجہ سے ایسا نہ کیا جا سکا۔

سب سے آخر میں ہم ان تمام حضرات کے شکر گزار ہیں جنہوں نے ترجمے کے اس کام میں، کسی بھی حوالے سے، ہماری مدد کی، جن میں ہمارے محترم استاد پروفیسر ڈاکٹر محمد سرفراز نعیمی شامل ہیں، ان کے علاوہ علامہ عارف نعیمی، علامہ راغب نعیمی، علامہ محمد شریف نعیمی شامل ہیں۔ ان کے علاوہ ہمارے محترم دوست پروفیسر غلام علی اعوان، علامہ احمد سعید طفیل شامل ہیں جنہوں نے بعض اغلاط کی نشاندہی کی اور ترجمے کے دوران بہت سے مفید مشوروں سے نوازا۔ ان کے ہمراہ اس کتاب کے کمپوزر مخدوم قاسم شاہد، پروف ریڈر محترم فقیر محمد، جلد ساز خلیفہ مجید، سرِ ورق احمد اور ملک شبیر حسین کے بھی ہم خصوصی طور پر شکر گزار ہیں۔ جن کے تعاون کی بدولت یہ کتاب مصنۂ شہود پر آئی ہے۔

ان کے علاوہ ہمارے والدین اور اساتذہ بھی خاص شکریے کے مستحق ہیں کہ انہی کی

تعلیم و تربیت کے نتیجے میں ہم اس لائق ہو سکے کہ قرآن و سنت اور عربی زبان و ادب سے واقف ہو کر ان کے ترجمہ و تدریس کی خدمت سرانجام دے سکیں۔

اللہ تعالیٰ ہماری اس خدمت کو اپنی بارگاہ میں قبول فرمائے اور اسے ہمارے لیے دارین میں سعادتوں کے حصول کا باعث بنائے۔

محمد وارث علی

استاد برائے علومِ اسلامیہ جامعہ نعیمیہ لاہور، گریژن ڈگری کالج، لاہور

Marfat.com

حیاتِ امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ

80ھ.............................150ھ

امام صاحب رحمۃ اللہ علیہ کے خاندان کا پسِ منظر

سنِ پیدائش:

مشہور روایت کے مطابق امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کا سنِ پیدائش 80ھ ہے اور اس بات پر تمام مؤرخین کا اتفاق ہے اس طرح ایک روایت کے مطابق امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کا سنِ پیدائش 61ھ ہے لیکن مؤرخین اس بات پر اتفاق نہیں کرتے۔ کیونکہ امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کی زندگی کے آخری دنوں کے مطابق یہ روایت ٹھیک نہیں ہے اور یہ ایک مسلمہ حقیقت ہے کہ امام صاحب کی وفات 150ھ سے پہلے نہیں ہوئی بلکہ اکثر مؤرخین کا کہنا ہے کہ امام صاحب خلافتِ عباسی کے دور میں ظلم و ستم برداشت کرنے کے بعد فوت ہوئے اور 61ھ والی روایت کے مطابق آپ کی عمر 90 سال معلوم ہوتی ہے۔ ابوجعفر منصور نے امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کو قاضی کا عہدہ پیش کیا لیکن انہوں نے اس کو قبول نہ کیا کیونکہ اس عمر میں کسی کو قاضی کا عہدہ پیش نہیں کیا جاتا تھا اگر پیش کش کی بھی جاتی تو امام صاحب اس سے انکار کر دیتے مگر کسی روایت سے یہ بات معلوم نہیں ہوتی۔ کہ امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ نے اس عہدے سے انکار کیا ہو۔

تمام مؤرخین نے امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کے آخری ایام کا جن الفاظ میں تذکرہ کیا ہے اس کے مطابق 61ھ والی روایت ٹھیک محسوس نہیں ہوتی۔

خاندانی پسِ منظر:

امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کے والد ثابت بن زوطی فارسی النسل تھے اس لیے امام

صاحب ایرانی ہیں، ان کے دادا کابل کے رہنے والے تھے جو ان علاقوں کے فتح ہونے کے بعد کوفہ آئے اور بنی تیم بن ثعلبہ کے کسی خاندان کے غلام ہو گئے۔ آزاد ہونے کے بعد نسبتاً تیمی کہلاتے رہے اس روایت کو امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کے پوتے عمر بن حماد بن حنیفہ نے لکھا ہے لیکن ان کے بھائی اسماعیل کا کہنا ہے کہ امام صاحب نعمان بن ثابت بن نعمان بن مرزبان تھے۔ وہ بیان کرتے ہیں:

”خدا کی قسم! ہمارا خاندان کبھی غلام نہیں رہا۔“

ان تمام باتوں سے ظاہر ہوتا ہے کہ ان کے دونوں پوتے امام صاحب کا نسب مختلف طریقوں سے بیان کرتے ہیں لہٰذا یہ اختلاف ظاہری ہے۔

عمر بن حماد بن حنیفہ کے مطابق امام صاحب کے والد کا نام زوطی ہے اور اسماعیل کے مطابق نعمان ہے۔ عمر اپنے آباؤ اجداد کے قیدی بننے اور غلام ہونے کی تصدیق کرتا ہے جبکہ اسماعیل اس بات سے انکار کرتا ہے۔

صاحب ”الخیرات الحسان“ نے ان دونوں روایات کو سامنے رکھتے ہوئے یہ بیان کیا ہے:

> ”ممکن ہے کہ امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کے دادا جان کے دونوں نام ہوں یعنی زوطی اور نعمان اور جہاں تک اسماعیل کا یہ کہنا ہے کہ وہ غلامی کی بات سے انکار کرتے ہیں اس کا تعلق دادا کی بجائے والد کی ذات سے ہو۔“

جہاں تک دادا کے نام میں اختلاف ہے تو ہم صاحب ”الخیرات الحسان“ سے متفق ہیں لیکن ایک روایت میں غلامی کا ثبوت ملتا ہے اور دوسری میں اس وجہ کی نفی کی جا رہی ہے اس پر اتفاقِ رائے نہیں ہے۔ نفی کا تعلق صرف باپ پر نہیں ہے بلکہ آباؤ اجداد پر بھی ہے۔

ان دونوں روایات کے درمیان تطبیق کرتے ہوئے زوطی یا نعمان علاقوں کے فتح ہونے کے بعد غلام بن گئے اور پھر فوراً احسان کے طور پر چھوڑ دیا گیا جس طرح مسلمانوں نے علاقوں کو فتح کرنے کے بعد سربراہِ حکومت کے دلوں کو اسلام کی طرف مائل کرنے

میں بڑھ چڑھ کر حصہ لیا۔

شرف کی بنیاد کیا چیز ہے؟

مورخین اس بات پر اتفاق کرتے ہیں کہ امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ فارسی تھے، عرب سے ان کا کوئی تعلق نہیں تھا۔ اگرچہ ان کے آباؤ اجداد غلام ہوں یا نہ ہوں لیکن یہ ایک مسلمہ حقیقت ہے کہ امام صاحب کے آباؤ اجداد آزاد پیدا ہوئے تھے۔ کچھ مورخین کے مطابق امام صاحب کے والد غلام رہے تھے لیکن بعض مورخین کے نزدیک یہ روایت ٹھیک نہیں ہے۔

ان تمام باتوں سے امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کی شان وشوکت، علم وفضل، حسب و نسب پر کوئی فرق نہیں پڑتا، زیادہ سے زیادہ یہ کہا جائے کہ امام صاحب کے دادا ان کے والد بلکہ امام صاحب خود بھی غلام تھے تو کوئی بات نہیں کیونکہ امام صاحب کی بزرگی کا انحصار حسب ونسب یا دولت پر نہیں ہے، ان کا مقام ومرتبہ، عقل، بزرگی اللہ تعالیٰ کی عطا کردہ نعمتیں ہیں جن سے اللہ تعالیٰ نے امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کا مقام بلند فرمایا ہے۔ یہی چیزیں عزت وفضیلت کا معیار کامل ہیں۔

ابوطالب مکی ایک جگہ بیان کرتے ہیں:

> ''بے شک تقویٰ اعلیٰ مقام اور اللہ تعالیٰ کا قرب حاصل کرنے کا بہترین طریقہ ہے۔''

قرآن پاک میں ارشادِ باری تعالیٰ ہے:

> ''اللہ تعالیٰ کے نزدیک بہترین شخص وہ ہے جو سب سے زیادہ پرہیزگار ہو۔''

آپ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے ہر نیک اور پرہیزگار شخص کو اپنی آل قرار دیا ہے اس لیے نبی اکرم صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے حضرت سلمان فارسی کو اپنے خاندان میں شمار کرتے ہوئے ارشاد فرمایا:

> ''سلمان میرے اہلِ بیت میں سے ہیں۔''

اور قرآن نے نوح علیہ السلام کے لڑکے کی نافرمانی کے سبب یہ ارشاد فرمایا:

''یہ تمہارے اہلِ خانہ میں شامل نہیں یعنی بے عمل ہے۔''

اسی طرح حضرت بلال رضی اللہ تعالیٰ عنہ آپ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کے مقرب خاص تھے اگرچہ نسب کے اعتبار سے حبشی تھے لیکن آپ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کے چچا جن کا تعلق آپ کے خاندان سے تھا' ان کو آپ کی بارگاہ میں کوئی مقام حاصل نہیں تھا۔

امام کی خودداری

امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ میں عزت اور خودداری کا جذبہ بہت زیادہ تھا اور ان کے اندر شرفِ نسب کا جذبہ بھی موجود تھا۔ ایک مرتبہ بنی تیم کے شخص سے امام صاحب کی ملاقات ہوئی جس کی طرف آپ کے آباؤ اجداد ولاء کے اعتبار سے منسوب تھے اس نے امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ سے کہا:

''تم میرے غلام ہو؟''

تو امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ نے جواب دیا:

''میرے نزدیک تمہاری جتنی عزت ہے' میں تمہارے نزدیک اس سے زیادہ مقام رکھتا ہوں۔''

امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کا شمار ان لوگوں میں نہیں ہوتا جو ذلتِ نفس کو برداشت کرتے ہیں اور اس چیز کو آپ کی زندگی میں نمایاں مقام حاصل ہے۔

جہاں تک آپ کے فارسی ہونے کا تعلق ہے تو اس سے آپ کی عزت وفضیلت میں کوئی کمی نہیں آتی اور نہ ہی آپ کے مقام ومرتبہ پر حرف آ سکتا ہے۔ اگرچہ آپ کا نفس ایک آزاد انسان کا نفس تھا۔

یہ حقیقت ہے کہ تابعین کے دور میں علم فقہ کے بیشتر ماہرین موالی تھے اور امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ نے ان میں سے علم حاصل کیا تھا۔ تابعین اور تبع تابعین کے دور میں تمام فقہاء موالی ہی تھے۔

ایک اہم واقعہ

ابن عبدربہ اپنی کتاب ''العقد الفرید'' میں لکھتے ہیں:

''ابن ابی لیلیٰ بیان کرتے ہیں کہ عیسیٰ بن موسیٰ (جو شاید کسی علاقے کا گورنر تھا) نے مجھ سے سوال کیا:

عراق کا فقیہ کون ہے؟

میں نے جواب دیا' الحسن بن ابی الحسن۔

اس نے پھر سوال کیا کہ ان کے بعد کس کا درجہ ہے؟

میں نے جواب دیا'' محمد بن سیرین!''

اس نے دریافت کیا' ان دونوں کا تعلق کس خاندان سے ہے؟

میں نے جواب دیا'' یہ دونوں موالی ہیں۔''

اس کے بعد عیسیٰ بن موسیٰ نے مجھ سے مکہ مکرمہ کے اکابر فقہاء کے بارے میں سوال کیا' میں نے جواب دیا' عطاء بن ابی رباح' مجاہد' سعید بن جبیر اور سلمان بن یسار۔

عیسیٰ بن موسیٰ نے سوال کیا' ان چاروں کا تعلق کس خاندان سے ہے؟

میں نے جواب دیا' یہ سب موالی ہیں۔

پھر عیسیٰ بن موسیٰ نے مجھ سے مدینہ کے فقہاء کے بارے میں دریافت کیا' میں نے بتایا؟ زید بن اسلم' محمد بن المنکدر اور نافع بن ابی نجیح۔''

عیسیٰ نے سوال کیا' یہ کون لوگ ہیں؟

میں نے جواب دیا'' یہ سب کے سب موالی ہیں!''

یہ سن کر اس کے چہرے کا رنگ تبدیل ہو گیا اس نے پھر دریافت کیا کہ اہلِ قباء کا سب سے بڑا فقیہ کون ہے؟

میں نے جواب دیا'' ربیعۃ الرائی اور ابن ابی الزناد!''

اس نے سوال کیا' ان کا تعلق کس خاندان سے ہے؟

میں نے جواب دیا'' یہ بھی موالی ہیں۔''

یہ سن کر اس کے چہرے کا رنگ بدل گیا اس نے اگلا سوال کیا کہ یمن کا سب سے بڑا فقیہ کون ہے؟

میں نے جواب دیا ''ابن منبہ' طاؤس اور ان کے صاحب زادے۔''

اس نے دریافت کیا' اور یہ کون لوگ ہیں؟

میں نے جواب دیا ''یہ بھی موالی ہیں۔''

یہ سن کر وہ غصہ کی شدت سے اپنی جگہ سے اٹھ کھڑا ہوا اور سوال کیا کہ فقیہ خراسان کا نام بتاؤ؟

میں نے جواب دیا ''عطاء بن عبداللہ الخراسانی۔''

اس نے سوال کیا کہ عطا کون ہیں؟

میں نے کہا ''وہ موالی ہیں۔''

اس وقت اس کو اتنا غصہ آیا کہ اس کے غصے کو دیکھ کر مجھ پر خوف طاری ہو گیا۔

اس نے سوال کیا کہ شام کا فقیہ کون ہے؟

میں نے جواب دیا ''مکحول ہیں۔''

اس نے پھر سوال کیا' مکحول کا تعلق کون سے خاندان سے ہے؟

میں نے کہا ''موالیوں سے۔''

یہ سن کر اس نے ٹھنڈی آہ بھری اور سوال کیا کہ کوفہ کے فقہاء کے نام بتاؤ۔

ابن ابی لیلیٰ کہتے ہیں' میں اتنا خوف زدہ تھا کہ حکم بن عقبہ اور حماد بن ابی سلیمان کے نام لینے کی بجائے میں نے ابراہیم النخعی اور الشعبی کا نام لیا اس نے دریافت کیا' یہ لوگ کون ہیں؟

میں نے جواب دیا ''یہ دونوں عرب ہیں۔''

اس کے منہ سے ''اللہ اکبر'' نکلا اور اس کا جوش ٹھنڈا پڑ گیا۔

''مناقب'' کی روایت

''مناقب ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ'' کے مؤلف نے اس نوعیت کا ایک واقعہ نقل کیا ہے جو اموی خلیفہ ہشام بن عبدالملک اور عطا کے درمیان پیش آیا' ان دونوں صاحبان کے درمیان ہونے والا مکالمہ یہ ہے:

عطاء بیان کرتے ہیں کہ رصافہ میں ہشام بن عبدالملک سے میری ملاقات ہوئی تو انہوں نے مجھ سے سوال کیا؟

”عطاء کیا تم علمائے امصار کے بارے میں کچھ جانتے ہو؟“ (کہ وہ کون اور کیا ہیں؟)“

میں نے جواب دیا' جی ہاں ”امیر المومنین! میں ان سب کو اچھی طرح جانتا ہوں۔“

ہشام نے دریافت کیا” اہلِ مدینہ کے فقیہ کا نام بتا سکتے ہو؟“

میں نے جواب دیا” وہ نافع مولیٰ ابن عمر ہیں۔“

ہشام نے پھر سوال کیا” اہلِ مکہ کا فقیہ کون ہے؟“

میں نے عرض کی” عطاء بن ابی رباح۔“

اس نے پھر سوال کیا کہ ”موالی ہیں یا عرب؟“

میں نے جواب دیا” وہ عرب نہیں بلکہ موالی ہیں!“

ہشام بن عبدالملک نے پھر اہلِ یمن کے فقیہ کے متعلق دریافت کیا (کہ ”اہلِ یمن کا فقیہ کون ہے؟“)

میں نے جواب دیا” طاؤس بن کیسان!“

خلیفہ نے سوال کیا” یہ موالی ہیں یا عرب؟“

میں نے جواب دیا” موالی ہیں۔“

اس نے سوال کیا” اہلِ یمامہ کے فقیہ کا نام کیا ہے؟“

میں نے جواب دیا” یحییٰ بن کثیر!“

خلیفہ نے پھر سوال کیا” مولیٰ یا عرب؟“

میں نے جواب دیا” مولیٰ۔“

”پھر ہشام بن عبدالملک نے شام کے فقیہ کے متعلق دریافت کیا“ میں نے جواب دیا” مکحول“ موالی ہیں۔

ایک دوسری روایت

ہشام بن عبدالملک جو (اموی خلیفہ تھے) رصافہ میں عطاء ان کی خدمت میں حاضر

ہوئے تو انہوں نے سوال کیا؟

''عطاء علمائے امصار کے بارے میں کچھ جانتے ہو؟''

میں نے جواب دیا' ''جی امیرالمومنین! (ان کو اچھی طرح جانتا ہوں) میں ان کو جانتا ہوں''۔

ہشام بن عبدالملک: اہلِ مدینہ کے فقیہ کا نام بتاؤ؟

عطاء: نافع مولیٰ ابن عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہ

ہشام بن عبدالملک: اہلِ مکہ کا فقیہ کون تھا؟

عطاء: ''عطاء ابن ابی رباح''

ہشام بن عبدالملک: مولیٰ (آزاد غلام) تھے یا عرب؟

عطاء: ''عرب نہیں موالی''

ہشام بن عبدالملک: اہلِ یمن کے فقیہ کا نام لو۔

عطاء: ''طاؤس بن کیسان''۔

ہشام بن عبدالملک: ''مولیٰ یا عرب؟''

عطاء: ''عرب نہیں، مولیٰ ہیں۔''

ہشام بن عبدالملک: اہلِ یمامہ کے فقیہ کا نام بتاؤ؟

عطاء: ''یحییٰ بن کثیر''

ہشام بن عبدالملک: ان کا تعلق عرب سے ہے یا مولیٰ ہیں؟

عطاء: ''مولیٰ ہیں۔''

ہشام بن عبدالملک: ''اہلِ شام کے فقیہ کے متعلق دریافت کیا؟''

عطاء: ''مکحول شامی''

ہشام بن عبدالملک: ''مولیٰ ہیں یا عربی؟''

عطاء: ''مولی ہیں۔''

ہشام بن عبدالملک: ''اہلِ جزیرہ کا فقیہ؟''

عطاء: “میمون بن مہان۔”

ہشام بن عبدالملک: یہ عرب ہیں یا موالی؟

عطاء: “یہ عرب نہ تھے بلکہ مولی ہیں۔”

ہشام بن عبدالملک: “اہلِ خراسان کے فقیہ کا نام لو۔”

عطاء: اضحاک بن مزاحم کا نام بتایا۔

ہشام بن عبدالملک: یہ تو بتاؤ عرب ہیں یا مولیٰ؟

عطاء: “عرب نہیں مولیٰ ہیں۔”

ہشام بن عبدالملک: “پھر اہلِ بصرہ کے فقیہ کے متعلق سوال کیا۔”

عطاء: “الحسن اور ابن سیرین۔”

ہشام بن عبدالملک: “ان دونوں کا تعلق موالی سے ہے یا عرب سے؟”

عطاء: “دونوں مولیٰ ہیں۔”

ہشام بن عبدالملک: “کوفہ کا فقیہ؟”

عطاء: “ابراہیم النخعی”

ہشام بن عبدالملک: عرب ہیں یا مولیٰ؟

عطاء: “عرب”

ہشام بن عبدالملک: جواب دیا...... حیرت ہے کہ کسی کا تعلق عرب سے نہیں، سب موالی ہی ہیں۔

نبی اکرم کی پیش گوئی

جس زمانے میں امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کی پرورش ہوئی اس میں زیادہ فقہاء موالی تھے ان کا نسب اتنا بلند نہیں تھا مگر اللہ تعالیٰ نے ان کو علم کی دولت سے بلند مرتبہ عطا کیا جو نسب سے زیادہ پاک، ہمیشہ ترقی کرنے والی اور دیر تک قائم رہنے والی نعمت عطا کی ہے۔

“نبی اکرم صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کی پیش گوئی سچ ثابت ہوئی کہ جلد ہی علم اہلِ فارس میں داخل ہو جائے گا۔”

اگرچہ بخاری و مسلم، شیرازی اور طبرانی نے روایت کیا ہے کہ آپ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے ارشاد فرمایا:

> "اگر (دین) کا مقام بہت زیادہ بلند ہو جائے تو اہلِ فارس کے لوگ اس کو حاصل کرنے میں پیچھے نہیں رہیں گے۔"

جن کتب میں اس حدیث کا ذکر کیا گیا اس میں الفاظ تو مختلف ہیں لیکن ان کا مطلب ایک ہی ہے۔

نبی اکرم صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کی پیش گوئی کے مطابق صحابہ کرام رضوان اللہ علیہم اجمعین کے بعد موالی ہی نے مسند علم سنبھالی۔

اگرچہ امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ بھی موالی ہوں تو یہ حیرت کی بات نہیں کیونکہ یہی لوگ تھے جنہوں نے دولتِ اسلامیہ کا سنگِ بنیاد رکھا تھا۔

اس بحث کو امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کے حسب ونسب پر ختم نہیں کرتے بلکہ اس موضوع کی تفصیل بیان کرنا ضروری سمجھتے ہیں کہ کیا وجہ تھی کہ اُموی دور کے تمام علماء موالی تھے۔

موالی کی ترقی کے اسباب

اس عہد میں کچھ ایسی وجوہات پیدا ہو گئی تھیں جن کے باعث (موالی موالیوں) نے علم کی دولت سے مالا مال ہونے کے لیے بڑھ چڑھ کر حصہ لیا، ان میں سے چند مندرجہ ذیل ہیں:

(الف) اُموی دور میں سب سے زیادہ دولت مند عرب (کے لوگ) تھے جس کی وجہ سے وہ جنگ و جدل اور عیش و عشرت میں زندگی بسر کر رہے تھے۔ اگرچہ وہ درس و تدریس، بحث و مباحثہ میں حصہ لینے سے محروم رہے۔ موالی ان تمام ذمہ داریوں سے بری الذمہ تھے تو انہوں نے درس و تدریس کو حاصل کرنے کی خوب کوشش کی، ان کو اس بات کا اندازہ تھا کہ اگر سلطنت سے محروم ہیں تو علم کے ذریعہ معیارِ فضیلت حاصل کیا جائے۔ حقیقت واضح ہے کہ بسا اوقات محرومی انسان کو بڑی عظمت، بلند مقام اور نیک اعمال تک پہنچا دیتی ہے۔ یہی وجہ تھی کہ موالی نے علم کے ذریعے عربوں پر (اعلیٰ مقام و فضیلت)

حاصل کرلیا مگر دولت کے لحاظ سے عرب (کے لوگ) غالب رہے۔

(ب) فتوحات کے باعث موالی ہر وقت صحابہ کرام رضوان اللہ علیہم اجمعین کے اردگرد جمع رہتے اور صبح وشام ان کی صحبت میں رہ کر احادیث کا ذخیرہ جمع کرتے رہے جب صحابہ کرام رضوان اللہ علیہم اجمعین اس دنیا سے چلے گئے تو موالی ہی علوم کے وارث ٹھہرے کیونکہ ان کے پاس صحابہ کرام رضوان اللہ علیہم اجمعین کے علم کا ذخیرہ موجود تھا اس بناء پر تابعین میں اہلِ علم کی زیادہ تر تعداد موالی پر مشتمل تھی۔

(ج) موالیوں کا تعلق پرانے زمانے کی ان اقوام سے تھا (جو علم وثقافت کی حامل تھیں) جن میں علم وثقافت نسل در نسل چلا آ رہا تھا اسی چیز نے موالیوں کے فکر و ذہن اور مقاصد پر گہرا اثر ڈالا جس وجہ سے علم کا ذوق وشوق ان کی طبیعت میں رچ بس گیا تھا۔

(د) اہلِ عرب کا تعلق مناعات سے نہیں تھا لیکن علم ایسی دولت ہے کہ اگر انسان اس کی طرف متوجہ ہو جائے تو انسان کا اوڑھنا بچھونا بن جاتا ہے۔

ابن خلدون کا بیان

ابن خلدون نے اس موضوع پر طویل بحث کی ہے۔ وہ لکھتے ہیں:

> ''جملہ علوم ایک ملکہ یعنی صلاحیت کی حیثیت اختیار کر گئے جن میں مہارت کے حصول کے لیے سیکھنا اور سکھانا ضروری ہوتا ہے اس طرح یہ ایک صنعت (آرٹ) کی حیثیت اختیار کر گئے اور ہم پہلے ہی اس بات کی وضاحت کر چکے ہیں کہ آرٹ کا تعلق معاشرتی زندگی کے ساتھ ہوتا ہے اس لیے ان علوم نے فن کی شکل اختیار کر لی جو عجمیوں کی طبیعت سے زیادہ مناسبت رکھتی تھی۔ عربوں کا اس سے کوئی واسطہ نہیں تھا اسی لیے اس زمانے میں ان علوم کے بیشتر ماہرین موالی تھے۔ عربوں نے ان میں زیادہ مہارت حاصل نہیں کی۔''

امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کی نشوونما کوفہ میں ہوئی اور تعلیم وتربیت بھی وہیں حاصل کی۔ ایک شاگرد، استاد اور محقق کی حیثیت سے امام صاحب کی عمر کا بیشتر حصہ کوفہ میں بسر ہوا۔ جو مصادر اور ماخذ ہمارے سامنے موجود ہیں، ان کو مدنظر رکھتے ہوئے امام ابوحنیفہ

رحمۃ اللہ علیہ کے والد کے حالاتِ زندگی کے بارے میں تفصیلاً معلوم تو نہیں ہو سکتا اور نہ یہ معلوم ہوا کہ امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کے والد کا پیشہ کیا تھا۔ اگرچہ ان کے کچھ حالات کے بارے میں پتہ چلتا ہے کہ امام صاحب کے والد ایک اچھے تاجر ہونے کی حیثیت کے ساتھ ساتھ ایک اچھے انسان بھی تھے۔

حضرت علی کی دعا

امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کی سیرت پر جتنی بھی کتابیں لکھی گئیں ہیں، ان میں اکثر اس بات کا ذکر کیا گیا ہے کہ امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کے والد صاحب نے صغر سنی میں جب حضرت علی رضی اللہ تعالیٰ عنہ بن ابی طالب سے ملاقات کی تو ان کے دادا جان نے نوروز کے دن حضرت علی رضی اللہ تعالیٰ عنہ کی خدمت میں بطورِ ہدیہ شاہی حلوہ پیش کیا اس سے معلوم ہوتا ہے کہ امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کا خاندان کتنا امیر تھا کہ وہ سربراہِ حکومت کی خدمت میں شاہی حلوہ پیش کرتے تھے جو اس زمانے میں صرف دولت مند لوگوں کے دسترخوان پر موجود ہوتا تھا۔

روایت سے معلوم ہوتا ہے کہ حضرت علی رضی اللہ تعالیٰ عنہ نے امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کے والد صاحب اور ان کی اولاد کے لیے خیر و برکت کی دعا کی اس سے ثابت ہوا کہ دعا کے وقت امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کے والد مسلمان تھے اور تاریخی کتب میں اس بات کا ذکر کیا گیا کہ (امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کے والد) ثابت مسلمان گھرانے میں پیدا ہوئے اور امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کی تربیت بھی اسلامی گھرانے میں ہوئی۔ تمام علماء اس پر متفق ہیں سوائے چند لوگوں کے مگر ان کا قول اتنا معتبر نہیں ہے۔

تاریخ کے مطالعہ یہ بات معلوم ہوتی ہے کہ امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ نے باقاعدہ علم حاصل کرنے سے پہلے تجارت کا کاروبار شروع کیا اور عمر کا بیشتر حصہ اس پیشے میں گزارا اس لیے ہم کہہ سکتے ہیں کہ امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کے والد تاجر تھے اور ایک گمان کے مطابق وہ ریشم کی تجارت کرتے تھے اور یہ پیشہ امام صاحب کو ورثے میں ملا جیسا کہ ہمیشہ ہوتا آیا اور اب تک جاری ہے اس سے معلوم ہوا کہ امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کی نشوونما

اسلامی خاندان میں ہوئی اور ان کا خاندان دولت مند اور تجارت کرنے والا تھا۔

امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ نے سب سے پہلے قرآن پاک حفظ کیا جیسا کہ اسلامی گھرانوں میں رواج ہوتا ہے اور اس کی شہادت امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کی زندگی سے ملتی ہے کیونکہ وہ قرآن پاک کی تلاوت بہت زیادہ کرتے تھے۔ ایک روایت کے مطابق امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ رمضان المبارک میں 60 دفعہ قرآن پاک ختم کرتے اس روایت میں مبالغہ پایا جاتا ہے لیکن اس سے ظاہر ہوا کہ امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ قرآن پاک کی تلاوت کثرت سے کرتے تھے۔ اکثر روایات سے معلوم ہوا کہ امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ نے قرأت امام عاصم سے سیکھی جن کا شمار اکابر فقہاء قراسبعہ میں ہوتا ہے۔

کوفہ کا معاشرتی پس منظر

امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کوفہ میں پیدا ہوئے، کوفہ کا شمار عراق کے (عظیم الشان) شہروں میں ہوتا ہے جو عراق کے تمام شہروں سے ایک عظیم الشان شہر تھا۔ عراق ملک کی حیثیت سے علم وفکر کا گہوارہ تھا اور پرانے تمدنوں کا مرکز تھا۔ اسلام سے قبل یہاں سریانی رہتے تھے، انہوں نے (یہاں بہت زیادہ) مدارس قائم کیے اور لوگوں کو یونانی فلسفہ اور حکمت پارس کا درس دیتے تھے۔

اس کے علاوہ عیسائی مذاہب کے فرقے بھی موجود تھے جو عقائد کے بارے میں جدل و پیکار کا سلسلہ قائم رکھتے تھے۔ اسلام کی روشنی طلوع ہونے کے بعد عراق میں مختلف قوموں کا ہجوم نظر آنے لگا جس میں سیاسیات، عقائد، شیعہ، خوارج اور معتزلہ کے فرقے جمع ہوئے اس وقت وہاں تابعین کا ایک ایسا گروہ موجود تھا جنہوں نے صحابہ کرام رضوان اللہ علیہم اجمعین سے علم حاصل کیا تھا۔ ایک طرف علم دین کا دور دورہ تھا اور دوسری طرف مسائل، اختلافات کا شور تھا۔

امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ نے جب شعور کی آنکھیں کھولیں تو آپ نے اپنے چاروں طرف تماشائیوں میں جو اختلافات پیدا ہو رہے تھے، ان پر غور کیا تو نوجوانی کے دور میں میدان میں اُتر آئے اور جنگ و جدل میں بڑھ چڑھ کر حصہ لیا اور اپنی ذہنی صلاحیتوں سے

اصحاب اہوار کا مقابلہ کیا۔ امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ ان سرگرمیوں کے ساتھ ساتھ اپنے کاروبار میں بھی مصروف رہے۔ علماء کے پاس بہت کم جاتے ایسا بھی نہ تھا کہ بالکل نہ جاتے ہوں۔ بعض اصحاب نے ان کے ذوق وذہانت کو دیکھتے ہوئے کہا کہ یہ ایک ایسا جوہر ہے جو ایک نہ ایک دن ضرور روشن ہوگا۔ امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کو کسی نے مشورہ دیا کہ جس طرح آپ اپنے پیشے میں مصروف رہتے ہیں اس طرح علماء کے پاس بھی حاضر ہوا کریں۔

امام شعبی کی نصیحت

امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ روایت کرتے ہیں کہ:

> ''ایک دن مام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کا گزر امام شعبی کے پاس ہوا' امام شعبی بیٹھے ہوئے تھے' انہوں نے امام صاحب کو اپنے پاس بُلا کر پوچھا ادھر کس کے پاس آتے جاتے ہو؟ امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ نے جواب دیا' ایسے ہی بازار میں چکر لگاتا ہوں۔''

امام شعبی نے فرمایا' میں نے بازار کے بارے میں سوال نہیں کیا' میرا مقصد ہے کہ علماء میں سے کس کے پاس آیا جایا کرتے ہو؟

امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ نے عرض کیا کہ علماء کی خدمت میں تو حاضری کا وقت ہی نہیں ملتا۔

امام شعبی نے کہا کہ یوں غفلت اختیار نہ کرو اور علماء کی خدمت میں حاضر ہوا کرو' مجھے تمہارے اندر ذہانت اور روشن خیالی کے آثار دِکھائی دیتے ہیں۔

امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ بیان کرتے ہیں کہ امام شعبی کی بات میرے دل میں اُتر گئی' میں نے بازار کا گشت کم کردیا اور علم حاصل کرنے میں مشغول ہوگیا اور اللہ تعالیٰ نے ان کی نصیحت سے مجھے علم کی دولت سے مالامال کردیا۔

اس واقعہ سے مندرجہ ذیل امور واضح ہوتے ہیں:

(1) امام ابوحنیفہ ابتدا میں صرف اپنے کاروبار میں مصروف رہے اور علماء کی خدمت میں کم حاضر ہوتے تھے۔ آغاز میں ان کا مقصد صرف ایک اچھا تاجر بننا تھا نہ کہ علم کی

دولت حاصل کر کے دنیا کے میدان میں قدم رکھنا تھا۔

(2) امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کے اندر شروع سے ہی علم وفکر کا ذوق وشوق نظر آتا تھا جو دیکھنے والے کو اپنی طرف کھینچ لیتا تھا۔ امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کے ان آثار کو دیکھ کر امام شعبی نے ان کو علماء کی خدمت میں حاضر ہونے کی نصیحت کی۔

اب سوال یہ ہے کہ اگر امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ علماء کے پاس نہیں جاتے تھے تو ان کے اندر علم وفکر کا رجحان کیسے پیدا ہوا؟

حقیقت یہ ہے کہ عراق میں مختلف گروہ جو علم وفکر کو حاصل کرنے میں مصروف تھے' انہوں نے عراق میں ایسی فضا پیدا کر دی کہ ان بحث ومباحثہ میں امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ اکثر شریک ہو جاتے تھے اور مجالس میں مختلف فرقوں کے ساتھ مناظرہ کرتے تھے جس طرح جوانی کے دور میں لوگ کرتے ہیں جو آباؤ اجداد کی طرف سے علم ومعرفت کے کسی نہ کسی درجے پر فائز رہے ہوں اسی طرح دوسرے علماء اور امام شعبی اس طرف متوجہ ہوئے اور یہ معلوم کیا کہ امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ ہمیشہ اپنی جماعت کے ساتھ رہتے تھے اور کبھی جدا نہیں ہوئے۔

اکثر سوانح نگار امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کے بارے میں بیان کرتے ہیں' امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ نے اپنی زندگی کا آغاز علم کلام سے کیا' مسائل پر غور کرتے اور فرقوں کے سربراہوں سے مختلف افکار وآراء کے بارے میں بحث کرتے ہوئے اُلجھ پڑتے تھے۔

(3) امام شعبی کی نصیحت کا ایسا اثر ہوا کہ امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کا دل کاروبار سے اُچاٹ گیا اور علم حاصل کرنے کی طرف متوجہ ہو گئے۔ علماء کی مجالس میں حاضر ہونے لگے۔ یہ نہیں کہ کاروبار بالکل ختم کر دیا' تاریخ کے مطالعہ سے واضح ہوتا ہے کہ علم حاصل کرنے کے ساتھ کاروبار میں بھی مصروف رہتے تھے اور اپنے کاروبار میں ان لوگوں کو شامل کرتے جن پر آپ کو مکمل اعتماد ہوتا تھا صرف کاروبار کا جائزہ لینے کے لیے بازار کا گشت کرتے تھے۔

اس طرح تمام روایات میں مطابقت پیدا ہو جاتی ہے اور ظاہری طور پر جو اختلاف نظر آتا ہے وہ ختم ہو جاتا ہے۔

تحصیل علم

الشعبی کی نصیحت سے متاثر ہو کر امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ علم حاصل کرنے کی طرف متوجہ ہو گئے۔ علماء کرام کی خدمت میں حاضر ہو کر استفاضے و استفادے کا کام شروع کر دیا۔ سوال یہ ہے کہ امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ اس کام میں کس فریق کی طرف متوجہ ہوئے۔

تین مکاتب فکر

تاریخ کے مطالعہ سے یہ بات واضح ہو جاتی ہے کہ امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کے دور میں تین طرح کے مکاتبِ فکر قائم تھے۔

(1) عقائد کے بارے میں بحث و مباحثہ کا سلسلہ جو مختلف فرقوں کے لوگوں نے قائم رکھا تھا۔

(2) نبی اکرم صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کی احادیث اور ان کی روایت سے متعلق جن حلقوں نے آراء قائم کیے' ان میں زیادہ تعداد محدثین کی تھی۔

(3) کتاب و سنت سے متعلق پہچان' فقہ اور پیش آنے والے حوادث کے بارے میں حلقے پیش پیش تھے۔

سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ جب امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ حصولِ علم کی طرف متوجہ ہوئے تو (تینوں میں) سب سے پہلے کس گروہ کی طرف رُخ کیا؟

اس سلسلے میں تین روایات موجود ہیں۔ ایک روایت کے مطابق امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ اس عہد کے علوم مروجہ سے فارغ ہونے کے بعد علمِ فقہ حاصل کیا۔ باقی دو روایات

کے مطابق یہ ثابت ہوتا ہے کہ امام صاحب نے علمِ کلام اور فرقِ کلامیہ حاصل کرنے کے ساتھ ساتھ بحث و مباحثہ کو بھی اختیار کر لیا پھر اللہ تعالیٰ نے ان کو علمِ فقہ سے نوازا اور امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ اس کو حاصل کرنے میں مشغول ہو گئے۔

قاضی ابو یوسف کی روایت

تینوں روایات مندرجہ ذیل ہیں:

(1) قاضی ابو یوسف سے روایت ہے کہ امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ سے پوچھا گیا:

"آپ علم و فقہ کی طرف کیسے متوجہ ہوئے؟"

امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ نے جواب دیا' یہ سب کچھ اللہ تعالیٰ کا عطا کردہ ہے جو تعریف کے لائق اور حمد و ثناء کا مستحق ہے۔ قصہ کچھ یوں ہے کہ جب میں نے حصولِ علم کا ارادہ کیا تو تمام علوم کو اپنا نصب العین بنا لیا پھر ہر ایک فن کی طرف متوجہ ہو کر تفصیل سے جائزہ لیا اس کے اختتام اور فائدے پر غور کیا جب علمِ کلام پر غور کیا تو پتہ چلا کہ اس کا انجام اچھا نہیں اور فائدہ کم اگرچہ انسان اس پر کمال حاصل کر لے تو بھی گفتگو ٹھیک طرح نہیں کر سکتا' بدگمانی کا نشانہ بن جاتا ہے اور لوگ اس کو بدعتی کہتے ہیں۔

پھر صرف و نحو کی طرف متوجہ ہوا تو معلوم ہوا کہ اس کو حاصل کرنے کے بعد صرف چند شاگردوں کو صرف و نحو کی تعلیم دینا پڑے گی اس کے بعد علم شعہ پر غور کیا تو اس میں مدح و ہما کذب بیانی اور تخریق دین کے سوا کوئی چیز نظر نہ آئی پھر اس کے بعد علم قرأت کی طرف متوجہ ہوا تو اس سے پتہ چلا کہ اس کو حاصل کرنے کے بعد کچھ لڑکے مجھ سے علم قرأت کا علم حاصل کریں گے جہاں تک قرأت کے معانی و مطالب کا تعلق ہے تو یہ بہت مشکل مرحلہ ہے پھر سوچا کہ علم حدیث حاصل کر لوں لیکن اس کے لیے تمام عمر چاہیے اور حاصل کرنے کے بعد چند لڑکے میرے گرد جمع ہو جائیں گے۔ ممکن ہے کہ لوگ مجھ پر جھوٹے بیان اور سوحفظ کا الزام لگائے اور قیامت تک میرا دامن نہ چھوڑیں۔

پھر علمِ فقہ کے بارے میں سوچا' جتنا زیادہ غور کرتا اس علم کی بڑائی اور شان و شوکت میرے دل میں اور زیادہ ہو جاتی۔ علمِ فقہ میں کوئی عیب نظر نہ آیا۔ میں نے سوچا علم فقہ کو

حاصل کرنے کے لیے علماء، فقہاء، مشائخِ وقت اور اہلِ علم کی مجالس میں حاضر ہونا پڑے گا اور ان کے عادات واخلاق کو اپنانا پڑے گا۔

پھر دیکھا کہ فرائض کو ادا کرنے کے لیے اقامتِ دین اور عبادتِ علم کی پہچان کے بغیر ممکن نہیں اس سے دنیا و آخرت میں کامیابی حاصل ہوتی ہے جو شخص اس کے ذریعے دنیا سے فائدہ لینا چاہے تو اس میں کامیاب ہو سکتا ہے اور اس میں اعلیٰ مقام حاصل کر سکتا ہے جو شخص اللہ کی عبادت اور تنہائی کا ارادہ کرے تو یہ علم کے بغیر ممکن نہیں اور وہ علمِ فقہ کا علم ہے جو علم با عمل کا نام ہے۔

اس روایت سے معلوم ہوا کہ امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ نے اپنے دور میں تمام علوم کا جائزہ لیا تا کہ کسی ایک کو حاصل کرنے میں اپنے ذوق وشوق کو وقف کر دے اس تفصیل سے معلوم ہوا کہ امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ نے جملہ علوم میں فی الجملہ دستگاہ حاصل کی جو ان کے عہد میں موجود تھے۔ آخر کار امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ نے تمام علوم کی جانچ پڑتال کے بعد اپنے آپ کو فقہ کے لیے وقف کر دیا۔"

یحییٰ بن شیبان کی روایت

(2) یحییٰ بن شیبان روایت کرتے ہیں کہ امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ نے فرمایا:

> "میں ایسا شخص تھا جسے "علم کلام" میں جدل و مناظرہ سے بہت زیادہ ذخیرہ ملا۔ ایک مدت گزر گئی یہی علم تھا جس کے ذریعے میں مقابلہ اور دفاع میں بڑھ چڑھ کر حصہ لیتا۔ بصرہ میں اصحاب جدل وخصوصیات کی بہت بڑی جماعت رہتی تھی جس کے پاس میں تقریباً بیس دفعہ گیا اور ہر دفعہ ایک سال سے کم قیام نہ کرتا وہاں جا کر میں خارجیوں کے مختلف فرقوں مثلاً اباضیہ، صفریہ سے مقابلے اور مناظرے کرتا۔ میری نظر میں علمِ کلام کا درجہ تمام علوم سے اعلیٰ تھا، میرا خیال تھا کہ علمِ کلام وہ علم ہے جو انسان کو دین کی بنیاد و اساس پر گفتگو کرنا سکھاتا ہے۔"

امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ بیان کرتے ہیں کہ جب زندگی کا ایک بڑا حصہ علمِ کلام کی

بحثوں میں گزر گیا تو میں نے اپنے دل کا جائزہ لیا تو دل نے کہا کہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کے صحابہ کرام رضوان اللہ علیہم اجمعین اور تابعین جو اس دنیا سے چلے گئے، انہوں نے کوئی بات نہیں چھوڑی جس کا ذکر ہمیں اپنے دور میں نہ ملتا ہو البتہ وہ ان سب باتوں کو زیادہ جاننے والے تھے، رمز شناس اور امور سے واقفیت رکھنے والے تھے مگر وہ منازعہ اور مجادلہ، غور و فکر، بحث و مباحثہ ان تمام مسائل سے دور رہے اور لوگوں کو سختی سے اس میں شامل ہونے سے منع کرتے۔ وہ شرائع و ابواب فقہ کے بارے میں غور و فکر کرتے اور گفتگو میں حصہ لیتے، مل جل کر مذاکرات کرتے اور مباحث کے متعلق لوگوں کو راغب کرتے، مسائل کی تعلیم دیتے اور اس طرف بُلاتے اور ہدایت کرنے کی تاکید کرتے تھے۔

وہ خود بھی فتویٰ دیتے اور لوگوں سے اس کے بارے میں استفادہ کرتے تھے۔ اسلام سے قبل کا دور اس طرح گزر گیا اور تابعین کرام اسی نقش قدم پر چلے۔

امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ بیان کرتے ہیں جب تمام حالات مجھ پر ظاہر ہو گئے تو میں نے علم کلام پر غور و فکر کرنے سے بے تعلقی اور کنارہ کشی اختیار کر لی اور سلف کے علوم حاصل کرنے کی طرف متوجہ ہو گیا اور اہلِ علم کی مجالس اختیار کر لیں۔

میں نے دیکھا کہ جن لوگوں کا تعلق کلامی مسلک سے ہے، وہ مجادلہ بھی کرتے ہیں لیکن ان کی وضع پرانے لوگوں جیسی ہے اور نہ طریقہ صالحین جیسا ہے۔ امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ بیان کرتے ہیں، میں نے ان کے دِلوں میں سختی اور غلاظت کو دیکھا اور یہ لوگ کتاب و سنت اور سلفِ صالح کے خلاف کوئی بات کہنے سے بھی نہیں ڈرتے، نہ ورع و تقویٰ کی نعمت سے بہرہ ور ہیں۔

ہذیل کی روایت

(3) تیسری روایت امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کے شاگرد ہذیل بیان کرتے ہیں:

امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ نے فرمایا کہ شروع میں علمِ کلام پر اتنا غور و فکر کیا کہ اس علم میں مجھے بلند مقام حاصل ہو گیا یہاں تک کہ لوگ میری طرف انگلیاں کرنے لگے۔

ہم حماد بن ابی سلیمان کے حلقۂ درس میں بیٹھے تھے کہ ایک دن ایک عورت آئی اور

اس نے سوال کیا کہ ایک مرد نے لونڈی سے نکاح کیا ہے وہ اسے سنت کے طریقے سے طلاق دینا چاہتا ہے۔ (تو کتنی طلاقیں دے) کس طرح طلاقیں دے؟

میں نے عورت کو حماد کے پاس بھیجا اور کہا کہ واپسی پر مجھ سے مل کر جانا' عورت نے حماد سے دریافت کیا تو انہوں نے کہا کہ حیض و جماع سے پاک ہونے کے بعد ایک طلاق دے پھر اسے چھوڑ دے یہاں تک کہ دو طہر گزر جائیں جب دوسرے طہر سے پاک ہو کر غسل کرے اس سے دوبارہ نکاح حلال ہے۔

واپسی پر عورت نے مجھے بتایا' میں نے کہا اب علمِ کلام کی کوئی ضرورت نہیں' میں اُٹھ کر حماد کے حلقۂ درس میں شریک ہو گیا' ان کے مسائل کو سنتا اور ازبر کر لیتا۔ دوسرے دن جب مسائل کے بارے میں پوچھا جاتا تو مجھے یاد ہوتے اور باقی ساتھیوں کو ازبر نہ ہوتے۔ حماد نے جب یہ دیکھا تو انہوں نے کہا کہ اس کے بعد صدر حلقہ میں ابو حنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کے سوا کوئی دوسرا نہ بیٹھے گا۔

تینوں روایات مختلف طریقوں سے بیان ہوئیں۔ ایجاز و الحناب کے لحاظ سے اختلاف پایا جاتا ہے مگر معانی کے لحاظ سے متفق ہیں۔

پہلی روایت کے مطابق امام ابو حنیفہ رحمۃ اللہ علیہ نے مروجہ علوم پر عبور حاصل کرنے کے بعد علمِ فقہ کی طرف متوجہ ہوئے۔

اگرچہ روایات میں مطابقت مشکل نہیں۔ پہلی روایت میں علم کلام کے حاصل کرنے اور کلامی مسائل میں مجادلہ و مناظرہ اور مناقشات کی نفی نہیں ہوتی بلکہ یہ معلوم ہوتا ہے کہ امام ابو حنیفہ رحمۃ اللہ علیہ نے علم کلام حاصل کیا

دوسری دونوں روایات کے مطابق امام صاحب نے پہلے علم کلام سے لگاؤ پیدا کیا اور پھر علمِ فقہ کی طرف مائل ہو گئے۔

اگرچہ روایات میں یہ بات واضح ہو جاتی ہے کہ امام ابو حنیفہ رحمۃ اللہ علیہ علمِ کلام میں مجادلہ و مناظرہ کرنے میں خوشی محسوس کرتے تھے بلکہ وہ بصرہ جا کر وہاں مختلف فرقوں سے مناظرہ و مناقشے کرتے تھے۔

پہلی روایت میں جس بات کا اشارہ کیا گیا ہے دوسری روایات کے اندر اس کی وضاحت کر دی گئی اور تینوں روایات کا اس پر اتفاق ہے کہ امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ علمِ کلام کے بعد فقہ کا علم حاصل کرنے میں مصروف ہو گئے۔

امام کا علم و فضل

مندرجہ بالا تصریحات سے معلوم ہوتا ہے کہ امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کو وقت کے تمام علوم پر فوقیت حاصل تھی۔ سب سے پہلے امام عاصم کی قرأت کے مطابق قرآن پاک حفظ کیا پھر علم حدیث، ادب و شعر اور نحو وغیرہ تمام علوم میں مہارت حاصل کی۔ مختلف فرقوں کے ساتھ اعتقادیہ مسائل پر مجادلہ کیا۔ بعض اوقات ان مناقشات کے جدل و پیکار کے لیے بصرہ میں پہنچ کر سال تک مقیم رہے بالآخر اپنے آپ کو علمِ فقہ کے لیے وقف کر دیا۔

اصول دین کی طرف توجہ

امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ نے آغاز میں اصولِ عقائد کے جدل و مناقشہ میں مشغول ہو کر اس فن میں اعلیٰ مرتبہ حاصل کیا۔ اصولِ دین میں اتنا غور و فکر کیا کہ ایک مستقل مسلک کے بانی قرار پائے۔ واقعات سے ظاہر ہوتا ہے کہ امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ فقہ میں اس قدر مصروف و منہمک ہو گئے تھے کہ جب ان میں علمِ فقہ کا جوش اُٹھتا تو اصولِ دین میں مجادلہ کر لیتے تھے۔

ایک مرتبہ امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ مسجد میں تشریف فرما تھے کہ خوارج کا ایک گروہ اندر آ کر امام صاحب کے حلقۂ درس میں بیٹھ گیا۔ امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ نے اس گروہ سے بحث کی اور کچھ غالی شیعوں کے ساتھ بھی مباحثہ ہوا۔ آخر کار امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ نے ان کو قائل کر لیا۔ یہ مناظرے اس عہد کے ہیں جس میں امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کو علمِ فقہ پر مکمل کمال حاصل تھا لیکن امام صاحب اپنے اصحاب اور مقربین کو اصولِ عقائد میں بحث و جدل میں اُلجھنے سے منع کیا کرتے تھے۔

ایک دفعہ امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ نے اپنے (بیٹے) حماد کو علمِ کلام میں مناظرہ کرتے ہوئے دیکھا تو آپ نے منع کر دیا۔ لوگوں نے امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ سے

دریافت کیا کہ آپ خود تو مناظرے کرتے ہیں لیکن ہمیں کیوں منع کرتے ہیں؟ اس بات پر امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ نے جواب دیا:

> ”مناظرہ کے وقت ہمارا یہ حال ہوتا جیسے ہمارے سروں پر پرندے بیٹھے ہیں (اگر ہلے تو اُٹھ جائیں گے) اس خوف سے کہ کہیں ہمارا مدمقابل ہار نہ مان جائے لیکن تمہاری کوشش یہ ہوتی ہے کہ مدمقابل ہار جائے جو دشمن اپنے مقابل کو شکست دِلانے کے لیے مناظرہ کرتا ہے، وہ سوائے اسے کفر میں مبتلا کرنے کے کچھ نہیں کرتا جو شخص دوسرے کو کفر میں مبتلا کرنا چاہے، وہ اپنے ساتھی سے پہلے خود کفر میں مبتلا ہو جاتا ہے۔“

اس بحث سے یہ نتیجہ اخذ ہوتا ہے اگرچہ مختلف روایات سے اشارۃً اور اکثر روایات سے صراحتاً واضح ہو جاتا ہے کہ امام صاحب نے اعتقادیہ مسائل کو جدل میں اپنی علمی زندگی کا آغاز کیا جسے آج علمِ کلام کے نام سے یاد کیا جاتا ہے۔

مختلف فرقوں سے مجادلہ و مقابلہ کرنے کے بعد علمِ فقہ کی طرف معروف و منہمک ہو گئے کہ تمام کوششوں کو اس کے لیے وقف کر دیا، کبھی کبھار جب فکری مجبوری یا احقاق حق کا مسئلہ ہوتا تو عقائد کا مجادلہ کرتے تھے۔

علم فقہ میں انہماک

امام صاحب نے کلامیہ مسائل پر مکمل عبور حاصل کرنے کے بعد علمِ فقہ کی طرف اپنے آپ کو مشغول کر لیا اور زمانے کے اکابر مشائخ سے فن افتاء حاصل کرنے کے لیے ایک معلم کو اپنے لیے منتخب کر لیا اور اسی سے اخذ و تخریج کا فیض حاصل کرتے ایسا لگتا تھا جیسے امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ اس راستے کو اپنے لیے زیادہ فائدہ مند سمجھتے ہیں۔ امام صاحب کا خیال تھا کہ فقہ کی طلب کے لیے مختلف مشائخ سے استفادہ کیا جائے پھر اس ماحول میں زندگی بسر کی جائے۔

استاد حماد سے وابستگی

حتیٰ کہ امام صاحب کو ایک اعلیٰ فقیہہ کے دامن سے وابستہ ہونا چاہیے تھا جن سے وہ

مشکل مسائل کا حل پوچھتے اور جن کے تخرج پر مکمل اعتماد ہوتا اس دور میں کوفہ فقہاء کا مرکز تھا جس طرح بصرہ فرقِ کلامیہ اور اصولِ اعتقادیہ میں جدل و پیکار کرنے والوں کا شہر کہلاتا تھا۔ اسی ماحول نے امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کو اتنا متاثر کیا کہ وہ خود اس بات کا اقرار کرتے ہیں:

> ”میرے دن علم و فقہ میں ایسے گزرنے لگے کہ میں اہلِ علم کی مجالس میں حاضر ہونے لگا اور ان فقہائے کرام میں سے ایک فقیہ کو اپنے لیے منتخب کر لیا۔“

امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ حماد بن ابی سلیمان کے شاگرد بن گئے اور پھر انہی سے علمِ فقہ حاصل کیا جب تک حماد بنِ ابی سلیمان اِس دنیا میں رہے امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ نے ان کا ساتھ نہیں چھوڑا۔

اس بارے میں تین امور قابلِ غور ہیں:

(1) امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ نے جب حماد کے حلقۂ درس کا انتخاب کیا پھر علمِ فقہ حاصل کرنے میں مصروف ہو گئے تب امام صاحب کی عمر کتنی تھی؟

(2) مسندِ درس پر فائز ہوتے وقت امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کی عمر کتنی تھی؟

(3) حماد سے اتصالِ علمی قائم کرنے کے بعد کسی دوسرے سے استفادہ نہیں کیا اور فقہ حماد کے علاوہ کسی دوسرے فقہی مسلک کا درس بھی نہیں لیا۔

ہم ترتیب سے ان سوالات کا جواب دیتے ہیں۔

پہلا سوال یہ ہے کہ حماد کی شاگردی کے وقت امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کی عمر کتنی تھی؟ اس طرح جب مسندِ تدریس پر فائز ہوئے تو اس وقت عمر کیا تھی؟ ایک مشہور واقعہ ہے اس بات کا اندازہ ہوتا ہے کہ امام صاحب حماد کی وفات تک ان کے دامن سے وابستہ رہے۔ معلم کی وفات کے بعد ہمیشہ کے لیے درس و تمحیص میں مصروف ہو گئے اور استاد کی مدت سے جو خلا پیدا ہوا اس کو پُر کر دیا۔

حماد 120ھ میں فوت ہوئے اس وقت امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کی عمر چالیس سال

تھی اس سے پتہ چلا کہ امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ نے چالیس سال کی عمر میں تدریس کا کام ہمیشہ کے لیے شروع کر دیا۔ امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ جسمانی اور عقلی اعتبار سے جب حد کمال کو پہنچ گئے تو تدریس میں مصروف ہونے کا خیال کئی بار آیا لیکن ارادۂ قوت کی وجہ سے عمل نہ ہو سکا۔

استاد حماد کو خراج تحسین

امام زفر سے روایت ہے کہ امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ اپنے استاد کے ساتھ تعلقات کو بیان کرتے ہوئے فرماتے ہیں:

> ”میں نے دس سال ان کے ساتھ گزارے پھر درس و تدریس کا شوق پیدا ہوا تو خیال آیا کہ استاد سے علیحدہ اپنا حلقۂ درس قائم کر لوں۔ ایک دن ارادہ کر کے گھر سے نکلا کہ آج یہ کام شروع کر ہی لوں گا لیکن جب مسجد میں داخل ہوا تو استاد پر نظر پڑتے ہی دل کا خیال بدل گیا کہ استاد سے کیسے الگ ہو جاؤں پھر جا کر استاد کے حلقۂ درس میں بیٹھ گئے۔“

اسی رات بصرہ سے ان کے رشتے دار کی وفات کی خبر آئی جس کا (حماد) کے سوا کوئی وارث نہ تھا۔ اگرچہ استاد صاحب نے مجھے اپنی جگہ ٹھہرنے کا حکم دیا اور خود بصرہ چلے گئے، وہ روانہ ہوئے تو میرے پاس ایسے مسائل آئے جن کے بارے میں استاد صاحب سے میں نے کچھ نہیں سنا تھا۔ بہرحال جواب دیتا رہا اور ساتھ ان جوابات کو اپنے پاس تحریر کر کے رکھ لیا جب استاد واپس آئے تو تمام مسائل جو ساٹھ کے قریب تھے، میں نے ان کے سامنے پیش کر دیئے۔

استاد صاحب چالیس کے جوابات سے متفق ہوئے اور باقی بیس مسائل میں اختلاف کا اظہار کیا اس دن سے میں نے قسم کھالی کہ جب تک (حماد) زندہ ہے، میں ان کے ساتھ رہوں گا۔ چنانچہ استاد صاحب کی وفات تک میں نے ان سے علیحدگی اختیار نہیں کی۔

یہ بات واضح ہو گئی کہ امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ اٹھارہ سال تک حماد صاحب کے

ساتھ رہے۔ امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں:

> "میں جب بصرہ گیا تو میرے دل میں یہ گمان تھا کہ جو سوال مجھ سے کیا جائے گا اس کا جواب آسانی سے دے دوں گا مگر لوگوں نے مجھ سے ایسے ایسے سوالات کیے جن کا جواب دنیا میں میرے بس میں ہی نہیں تھا تو میں نے دل میں قسم کھالی کہ جب تک استاد صاحب زندہ ہیں ان کا ساتھ نہیں چھوڑوں گا۔ میں اٹھارہ سال تک ان کے دامن سے وابستہ رہا۔"

امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ اٹھارہ سال تک حماد کے ساتھ رہے اور حماد کی وفات کے وقت امام صاحب کی عمر چالیس سال تھی جب امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ نے حماد کے سامنے زانوئے تلمذ تہ کیا تو ان کی عمر بائیس سال تھی۔

امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ نے چالیس سال تک علم حاصل کرنے کے بعد درس و تدریس کا مشغلہ اختیار کیا اور پھر ہمیشہ کے لیے اپنا ایک علیحدہ حلقۂ درس قائم کرلیا۔

ایک سوال یہ ہے کہ امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ نے صرف حماد سے ہی علم حاصل کیا اور کسی دوسرے استاد سے استفادہ نہیں کیا۔ ان کے حالاتِ زندگی سے معلوم ہوا کہ امام صاحب حماد سے ہی علم حاصل کرتے اور جب حج کرنے کے لیے جاتے تو وہاں کے مؤرخین سے بھی استفادہ کرتے تھے اور حج کے دوران جن مؤرخین سے استفادہ کرتے ان میں سے اکثریت کا تعلق تابعین سے تھا۔ امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ زیادہ علم فقہ کے بارے میں استفادہ کرتے اور احادیث و روایت کے مباحثہ کے وقت علمِ فقہ پر زیادہ زور دیتے اور مؤرخین کے طریقے کو اپنانے کی کوشش کرتے تھے۔ اگرچہ مؤرخین ان کے اساتذہ کی جو تعداد بیان کی' وہ بہت زیادہ ہے۔

امام اعظم کے دیگر اساتذہ

امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ نے جن اساتذہ سے علم حاصل کیا' ان کا تعلق مختلف فرقوں سے تھا۔

امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ نے شیعہ حضرات جن میں حضرت زید بن علی زین

العابدین اور حضرت جعفر الصادق اور حضرت عبداللہ بن حسن بن حسن ابو محمد المعروف سے بھی استفادہ کیا۔

رجعت کے ماہر کیسانی مشائخ سے بھی استفادہ کیا اس تفصیل کا ذکر امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کے شیوخ کے باب میں کیا جائے گا۔

بحث سے یہ نتیجہ اخذ ہوا کہ امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ‘ حماد سے علم حاصل کرتے رہے۔ دوسرے محدثین سے بھی استفادہ کرتے تھے۔ (امام صاحب کو) جیسے ہی کسی تابعین کی خبر ملتی تو امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ اس تابعی کے پاس پہنچ کر علمِ فقہ کے بارے میں استفادہ کرتے کیونکہ یہ تابعین فقہ و اجتہاد کے ماہر تھے۔

امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ بیان کرتے ہیں:

> ’’میں نے عمرؓ علیؓ عبداللہ بن مسعودؓ اور ابن عباسؓ رضوان اللہ علیہم اجمعین کے شاگردوں سے براہِ راست فقہ کا علم حاصل کیا۔‘‘

اگر امام صاحب نے زندگی بھر صرف حماد ہی کی شاگردی اختیار کی ہوتی تو ان کے لیے یہ کہنا ممکن تھا کہ وہ فقہ آراء کا علم حاصل کرتے۔

امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کی عمر جب چالیس سال ہوئی تو اپنے استاد حماد کی جگہ کوفہ کی مسجد میں بیٹھ گئے اس دوران ان کو جو مسائل پیش آتے‘ ان کے جوابات قرآن و سنت کی روشنی میں دیے جاتے۔ امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ نے ایسا طریقہ اختیار کیا جس کا تعلق حنفی مذہب سے تھا۔

اس جگہ ہمیں تفصیل کی ضرورت نہیں کہ امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کا علم معیار کتنا بلند تھا اور نہ اس سے حاصل ہونے والے نتائج کے بارے میں گفتگو کریں گے کیونکہ اس کی تفصیل کا ذکر آگے باب میں کیا جائے گا۔

یہاں صرف امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کی حالاتِ زندگی کی بات کریں گے کیونکہ ہمارا موضوع سردست ان کی شخصیت ہے پھر ان کے علمی فن کے بارے میں بات کرتے ہیں جس کے ذریعے امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کی زندگی کو چار چاند لگ گئے اس کے بعد ان کی

ذاتی زندگی کے بارے میں بحث کریں گے کہ امام صاحب کی کوشش سے کون سے نوجوان پروان چڑھے اور ان کے اثرات سے آنے والی نسلوں نے استفادہ کیا اور ہر طرف لوگوں کے لیے فقہ کا علم حاصل کرنے کے لیے دروازے کھل گئے۔

امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کے دو اہم پہلو کا ذکر کرتے ہیں جس کی روشنی میں ان کی ذاتی زندگی واضح ہو کر ہمارے سامنے آ جائے' وہ پہلو یہ ہیں:

(1) امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کی ذاتی زندگی اور ان کے ذرائع آمدن

(2) امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کے زمانے کے معاشرتی حالات

امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کی ذاتی زندگی اور ذرائع آمدن

ذرائع آمدن

تاریخ کے مطالعہ سے یہ بات سامنے آتی ہے کہ امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ نے ایک امیر خاندان کے گھر آنکھ کھولی' ان کے آباؤ اجداد کا پیشہ تجارت تھا۔ حیرت کی بات یہ ہے کہ وہ لوگ ریشم کی تجارت کرتے تھے جس سے تاجر کو بہت زیادہ نفع حاصل ہوتا ہے۔

امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کو تجارت کا پیشہ وراثت میں ملا تھا جیسے ہی انہوں نے ہوش سنبھالا تو بازار میں آمد و رفت شروع کر دی۔ امام صاحب کی توجہ اس وقت علم کی طرف مبذول ہوئی جب امام شعبی نے ان کو نصیحت کی کہ علماء کرام کی خدمت میں حاضر ہوا کرو! اور ان کی باتوں پر غور و فکر کیا کرو!

سوال یہ ہے کہ امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ نے تجارت کے پیشے کے ساتھ حصول علم بھی جاری رکھا تھا یا نہیں؟

تمام مورخین اس بات پر متفق ہیں کہ امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ اپنی زندگی کے آخری ایام تک تجارت کرتے رہے۔

دوسری روایت کے مطابق امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کا ایک کاروباری شریک تھا جو ہر طرح سے ان کی مدد کرتا اور آپ علم و حدیث کو حاصل کرنے میں مشغول رہتے۔ تمام علماء

متفق ہیں کہ امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ تاجر تھے اور اپنے آپ کو فقہ دین کے لیے بھی وقف کر دیا۔ دونوں کام اس طرح کامیاب ہو سکتے ہیں کہ ایک ایمان دار شخص آپ کو بازار کے معاملات سے بے نیاز اور پیشہ کے نفع و نقصان کے بارے میں اطلاع دیتا رہے۔

بعض علماء کرام جنہوں نے علم اور تجارت کے پیشے کو ایک ساتھ رکھا، ان میں واصل بن عطاء کا نام قابلِ ذکر ہے جو معتزلہ فرقے کے پیشوا ہیں۔ یہ صاحب امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کے ہم عصر ہیں، ہم عمر ہیں اور امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کی طرح یہ بھی ایرانی النسل ہیں۔

واصل بن عطاء کا ایک سسرالی رشتہ دار کاروبار میں شریک تھا جو ایمان داری سے کاروبار کو چلاتا اور واصل درس و تدریس اور مخالفین کے حملوں کو روکنے میں مصروف رہتے تھے۔ امام صاحب کے لیے تجارت کے ساتھ علمی خدمات کو سرانجام دینا کوئی حیرت کی بات نہیں۔

چار نمایاں خصوصیات

امام صاحب میں اچھے تاجر کی جو چار صفات نمایاں نظر آتی ہیں، ان کا تعلق تجارتی کاروبار کے حوالے سے تھا اور انہی صفات کے باعث امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ لوگوں کے لیے بہترین نمونہ بن گئے اور علماء کرام میں نمایاں مقام حاصل کیا۔ چاروں صفات مندرجہ ذیل ہیں:

(1) امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کو حرص و طمع سے سخت نفرت تھی کیونکہ امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ ایک امیر گھرانے میں پیدا ہوئے اور فقر کی زندگی سے ناآشنا تھے۔

(2) امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ امانت داری کے تقاضوں کو پورا کرنے کے لیے اپنے نفس پر سختی کرتے تھے۔

(3) طبیعت میں سخاوت تھی اور بخل کے میل سے پاک رہتے تھے۔

(4) امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ اللہ تعالیٰ کو کثرت سے یاد کرتے تھے، دن کو روزہ رکھتے اور رات کو نوافل ادا کرتے تھے۔

یہ تھی صفات جنہوں نے آپ کے کاروبار پر نمایاں اثرات مرتب کیے اور تاجروں میں اعلیٰ مقام پیدا کیا۔ بعض مؤرخین نے تجارتی کاروبار میں آپ کو حضرت ابوبکر صدیق رضی اللہ تعالیٰ عنہ کے ساتھ مشابہ کیا ہے۔ اگرچہ امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ، ابوبکر صدیق رضی اللہ تعالیٰ

عنہٗ کی طرح خرید و فروخت کے وقت ایمان داری کا دامن ہاتھ سے نہ چھوڑتے تھے۔

ایمانداری کا نادر نمونہ

ایک مرتبہ ایک عورت امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کے پاس ریشمی پارچہ لائی' امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ نے قیمت پوچھی تو سو بتائی۔ امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ نے جواب دیا کہ اس ریشمی پارچہ کی قیمت زیادہ ہے اس نے سو روپیہ بڑھا دیا اس طرح قیمت بڑھتے بڑھتے چار سو تک پہنچ گئی۔ امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ نے کہا اس کی قیمت چار سو سے زیادہ ہے۔

عورت نے کہا' میرا مذاق اُڑاتے ہو؟

امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ نے جواب دیا کہ دوسرے دُکاندار سے قیمت کے بارے میں پوچھ لو۔

دوسرے دُکاندار نے پارچہ پانچ سو میں خرید لیا۔

اس واقعہ سے ظاہر ہو گیا کہ امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ تجارت میں خُرید و فروخت کے وقت دوسروں کا خیال رکھتے اور کسی پر زیادتی کرنا پسند نہیں کرتے تھے بلکہ دوسرے کے لیے ہمدردی کا جذبہ رکھتے تھے۔

امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ غریب اور دوست خریدار سے نفع نہ لیتے تھے بلکہ نفع میں سے کچھ رقم کمیشن کے طور پر واپس کر دیتے۔ ایک غریب عورت امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کے پاس آئی اور کہنے لگی' ایمان داری کے ساتھ جتنی رقم کا کپڑا آیا' اتنے میں مجھے دے دو۔

امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ نے کہا' چار درہم میں لے لو۔

عورت نے کہا' بوڑھی ہوں اس لیے مذاق اُڑاتے ہو؟

امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ نے جواب دیا:

بڑی اماں! دو کپڑے لے کر آیا تھا جس میں سے ایک کپڑا کم قیمت پر فروخت کر دیا اس لیے اس کپڑے کی قیمت چار درہم ہی بنتی ہے۔

امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کے دوست کو ایک خاص قسم اور رنگ کے ریشم کی ضرورت آ پڑی تو وہ آپ کی خدمت میں حاضر ہوا تو امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ نے دوست سے عرض

کی کہ اگر تم تھوڑا انتظار کرلو تو جیسے ہی اس طرح کا کپڑا آئے گا' میں تمہارے لیے رکھ لوں گا۔ ایک ہفتہ گزرنے کے بعد دوست دوبارہ تشریف لایا تو امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ نے کہا (پیارے دوست!) تمہارا کام ہو گیا اور کپڑا اس کو دے دیا' دوست نے قیمت پوچھی تو امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ نے ایک درہم بتائی۔

دوست نے کہا' مجھے یقین نہیں تھا کہ آپ میرا مذاق اُڑائیں گے۔

امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ نے کہا ایسی بات نہیں' میں نے دو کپڑے بیس اشرفیوں اور ایک درہم میں خریدے تھے' ان میں سے ایک کپڑا بیس اشرفیوں میں فروخت ہو گیا اس لیے اس کی قیمت ایک درہم ہے۔

اگرچہ اس کاروبار میں اللہ تعالیٰ کی رحمت بھی شامل تھی یعنی تجارت میں خرید و فروخت اللہ تعالیٰ کی رحمت پر مبنی ہے کیونکہ تجارت میں امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کی دیانت داری اور اعلیٰ اخلاق کا عکس دِکھائی دیتا ہے اس سے ظاہر ہوا کہ امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ سخاوت کے دلدادہ تھے۔

غیر معمولی اختیار

امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ اس کام کے قریب نہ جاتے جس میں گناہ کا شک ہوتا۔ بعض اوقات جس چیز میں گناہ کا وہم و گمان پیدا ہو جاتا اس سے قطع تعلق پیدا کر لیتے اور اس کو غریبوں میں تقسیم کر دیتے۔

روایت ہے کہ امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ نے حفص بن عبدالرحمٰن کو تجارت کی غرض سے روانہ کیا تو ساتھ تاکید کی کہ اس کپڑے میں نقص ہے جب فروخت کرو گے تو اس نقص کو ظاہر کر دینا۔

حفص بن عبدالرحمٰن نے کپڑا فروخت کر دیا لیکن نقص بتانا بھول گئے۔ امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کو پتہ چلا تو اس کپڑے کی تمام رقم غریبوں میں تقسیم کر دی۔

امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کو نفع پر اکتفا کرنے کے باوجود زیادہ نفع حاصل کرتے تھے اور اس نفع کا بڑا حصہ محدثین کرام اور اساتذہ پر خرچ کرتے۔ تاریخ بغداد میں ذکر ہے:

''امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ سالانہ نفع شیوخ اور محدثین کرام کی ضروریاتِ زندگی یعنی لباس، خوراک اور دوسری اشیاء پر خرچ کرتے تھے جو رقم بچ جاتی اس کو شیوخ اور محدثین کرام میں تقسیم کر دیتے اور ساتھ فرماتے اس رقم کو ضروریات پر خرچ کر لیں اور خدا کا شکر ادا کریں، یہ سب کچھ مجھے اللہ تعالیٰ کا عطا کردہ ہے اس میں میرا کچھ حصہ نہیں۔''

اس سے معلوم ہوا کہ امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ اپنے کاروبار کے منافع سے محدثین کرام کی عزت کو برقرار رکھنے کی کوشش کرتے تھے، ان کی ضروریات کو پورا کرتے اور کوشش کرتے کہ علم ہر قسم کی بخشش و عطا سے آزاد رہے۔

ظاہر و باطن میں یکسانیت

امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ اپنے ظاہر و باطن کو ایک جیسا رکھنے کی کوشش کرتے تھے اور اچھا لباس پہنتے، قیمتی کمبل استعمال کرتے، ظاہری شان و شوکت کو قائم رکھتے۔ آپ عطر کا بھی استعمال کرتے۔ قاضی ابو یوسف بیان کرتے ہیں کہ امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ اپنے جوتے کے تسمے کا خیال رکھتے یہاں تک کہ ان کے جوتے کا تسمہ کبھی خراب نظر نہیں آتا تھا۔ امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ اپنے دوستوں کو ہمیشہ اچھا لباس پہننے کی ہدایت کرتے۔

ایک مرتبہ امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ نے اپنے ساتھی کے پرانے کپڑے دیکھ کر کہا، تھوڑی دیر ٹھہرو جب مجلس ختم ہوئی اور وہ شخص تنہا رہ گیا تو امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ نے بلا کر کہا کہ دوست اس مصلے کو اٹھاؤ اس کے نیچے جتنی رقم ہے اس کو اٹھا کر لے جاؤ اور اپنی حالت کو ٹھیک کرو اس آدمی نے جواب دیا، خدا کا شکر ہے میرے پاس اللہ کا دیا سب کچھ ہے، مجھے اس رقم کی کوئی ضرورت نہیں۔

حضرت امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ نے حدیث بیان کی:

اللہ تعالیٰ کو یہ بات بہت زیادہ پسند ہے کہ اس کا بندہ اس کی نعمتوں کا شکر ادا کرے پھر اس شخص کو کہا کہ اپنے آپ کو سنوار کر رکھو ایسی حالت نہ بناؤ جس کو دیکھ کر تمہارے دوست کو افسوس ہو۔

امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ اور میدانِ سیاست

سیاسی پس منظر

ہم امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کی ذاتی زندگی کو بیان کرنے کے بعد ایسے پہلو کو نمایاں کرنے جا رہے ہیں جس نے امام صاحب کو سب سے زیادہ متاثر کیا یعنی ان کے زمانے کی ''سیاسی تحریکیں''۔

امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ ان میں کیسے شامل ہوئے؟ ان تحریکوں میں کیا کارنامے سرانجام دیئے؟ ان تحریکوں کے بارے میں آپ کی روش کیا تھی؟ ان تحریکوں کے سربراہوں سے آپ کے تعلقات کیسے تھے؟ اور ان تحریکوں نے آپ پر کیا اثرات مرتب کیے؟ آپ نے سربراہوں کے ساتھ کس طرح مل جل کر کام کیا؟ سب سے بڑی بات یہ ہے کہ امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کے سربراہ حکومت کے ساتھ تعلقات کس قسم کے تھے؟ ضرورت اس بات کی ہے کہ امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کی زندگی کو اس نے جس قدر متاثر کیا اس داستان کو تفصیلاً بیان کیا جائے کیونکہ ابتلاء اور محن کے زمانے نے امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کی زندگی کو ختم کر کے رکھ دیا اس کے اثرات امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کے دامن سے اس طرح وابستہ ہے جیسے کسی واقع سے کوئی اثرات مرتب ہوں اور امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کو جن مشکلات کا سامنا کرنا پڑا وہ سب تو اسی کا نتیجہ ہیں۔

امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ نے اپنی زندگی کے 52 سال امویوں کے دور میں گزارے اور اٹھارہ سال عباسی دور میں۔ امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ نے

دونوں خاندانوں کا زمانہ دیکھا۔ امام صاحب نے اپنی آنکھوں سے بنوامیہ کے دور کی (شان و شوکت)، عیش و عشرت اور رعب و دبدبہ بھی دیکھا اور اس کے ساتھ ان کا زوال اور انقراض بھی پھر عہد عباسیہ کا زمانہ دیکھا جس میں بنوعباس کو فارس پر حکومت کرتے دیکھا پھر ان کا وہ دور دیکھا جس میں چشم نگراں سے بچ کر بال و پر میں اُٹھ رہی تھی پھر وہ زمانہ دیکھا جس میں تحریکوں کے ذریعے بنوامیہ پر غلبہ پا کر ان سے حکومت و اختیار چھیننے کی پوری کوشش کی گئی اس کے بعد لوگوں کو دینِ نبوی (صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم) کی طرف مائل کرتے دیکھا کیونکہ خلفائے عباسی، نبی اکرم صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کے اہلِ بیعت سے تعلق رکھتے تھے پھر لوگوں کو مجبور ہو کر سر جھکاتے بھی دیکھا۔

علویوں کی تائید

امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ ان تمام حالات کو دیکھ کر جس قدر متاثر ہوئے اس سے معلوم نہیں ہوا کہ امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ نے کس انقلابی جماعت کا دل سے ساتھ دیا مگر تحقیق سے پتہ چلتا ہے کہ جب پہلی بار امویوں کے خلاف علویوں نے جنگ کی تو امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ نے علویوں کا ساتھ دیا اس کے بعد (علویوں نے) عباسیوں کے خلاف بغاوت کی تو تب بھی امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ نے دل کی گہرائیوں سے علویوں کا ساتھ دیا۔

امام صاحب شرعی و دینی لحاظ سے بنوامیہ کو سلطنت کا حق دار نہیں سمجھتے تھے لیکن نہ انہوں نے ان کے خلاف تلوار اُٹھائی اور نہ بغاوت کی۔ ممکن ہے کہ امام صاجب بغاوت کرنا چاہتے ہوں لیکن مناسب حالات کا انتظار کر رہے ہوں۔

امام زید کی تائید

روایت ہے کہ زید بن علی زین العابدین نے جب 121ھ میں ہشام بن عبدالملک کے ساتھ جنگ کی تو امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ نے فرمایا:

"زید کا جنگ کرنا نبی اکرم صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کے غزوہ بدر کی مانند ہے۔"

اس پر لوگوں نے پوچھا کہ امام صاحب! پھر آپ زید بن علی زین العابدین کے

ساتھ شریک کیوں نہیں ہوئے؟

امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ نے جواب دیا:

> ''میرے پاس کچھ لوگوں کی امانتیں تھیں' میں نے اس کام کے لیے ابن ابی لیلیٰ کو منتخب کیا تو انہوں نے انکار کر دیا اس لیے مجھے خوف ہوا کہ کہیں جہالت کی موت نہ آ جائے۔''

ایک روایت ہے کہ امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ نے زید کے ساتھ شامل نہ ہونے کا عذر پیش کیا اور لوگوں کو جواب دیتے ہوئے بیان کیا:

> ''مجھے خوف تھا کہ کہیں لوگ زید کا ساتھ اس طرح نہ چھوڑ جائیں جس طرح ان کے والد کا چھوڑا تھا تو میں ضرور زید کے ساتھ جنگ میں شامل ہوتا۔ وہ حق پر ہیں بہر حال میں ان کی مالی امداد کروں گا۔''

امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ نے ایک پیغام رساں کے ہاتھ دس ہزار درہم اور اپنا عذر زید کی خدمت میں پیش کیا۔

دونوں روایات کے مطابق امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ بنوامیہ کی حکومت کے خلاف بغاوت کرنا جائز سمجھتے تھے مگر اس کا سپہ سالار زید بن علی جیسا سچا ہو۔ اگرچہ امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ مجاہدین میں شامل بھی ہونا چاہتے تھے مگر روایات سے ظاہر ہوا کہ امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کو اس بات کا خوف تھا کہ قدم تو ٹھیک اُٹھا ہے مگر وہ لوگ جن کا ایمان اس تحریک کے بارے میں پختہ ہے' اچھے اثرات نمایاں نہیں ہوں گے اور نہ ہی اس کے مخالفین میں شمار ہونا چاہتے تھے لیکن یقین دہانی کے لیے مالی امداد کر دی۔

ایام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ نے جہاد میں شریک نہ ہونے کا جو عذر بیان کیا' وہ کوئی بہانہ نہیں تھا کہ وہ گھر اس لیے بیٹھ گئے کہ وہ تلوار اور نیزہ و سنان کے ماہر نہیں تھے۔ ہم امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کی تمام باتوں کو اس لیے نہیں مانتے کیونکہ وہ ایسے انسان تھے جن کا ظاہر و باطن ایک جیسا تھا۔ امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ نے اپنے نفس کو اس قدر سخت کر دیا کہ پیش آنے والی مشکلات کا بڑے صبر و تحمل اور بہادری سے مقابلہ کیا اور اس کام میں کبھی بزدلی کا اظہار نہیں کیا۔

122ھ میں امام زید کے شہید ہونے کے ساتھ بغاوت کا بھی خاتمہ ہوگیا اس کے بعد ان کے بیٹے یحییٰ 125ھ میں خراسان کے مقام پر جنگ کے لیے نکلے تو وہ بھی شہید ہوگئے پھر عبداللہ بن یحییٰ اپنے آباؤ اجداد کا بدلہ لینے کے لیے میدان میں آئے تو بنوامیہ کے آخری خلیفہ مروان بن محمد کے ساتھ یمن میں مقابلہ کرتے ہوئے اپنے بزرگوں کی طرح 130ھ میں شہید ہوگئے۔

آپ نے دیکھا کہ امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کے نزدیک امام زید کی عزت اتنی زیادہ تھی کہ انہوں نے زید کے خروج کو نبی اکرم صلی اللہ علیہ وآلہٖ وسلم کے غزوۂ بدر کے مشابہ قرار دیتے ہوئے کوئی تامل نہ کیا۔ علم و فضل اور اخلاق دین کے حوالے سے امام زید کا ادب واحترام کرتے اور ان کو امام عادل کہتے تھے اور مال و دولت سے خوب مدد کی کہ امام زید کا شمار جہاد میں پیچھے رہنے والوں میں نہ ہو جائے۔

- امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ نے امام زید کو بنوامیہ کے ہاتھوں قتل ہوتے دیکھا اس کے بعد ان کے بیٹے اور پوتے کو بھی شہید کیا گیا۔ ان تمام واقعات کی وجہ سے امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ بے چین ہوگئے۔ یہ کیسے ممکن تھا کہ امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ ان تمام مظالم کو دیکھ کر خاموشی اختیار کرتے۔ یہ ایک مسلمہ حقیقت ہے کہ علماء کی زبان تلوار سے زیادہ کارگر ہوتی ہے اور ان کی زبان کا وار تلوار کے وار سے زیادہ طاقت ور ہوتا ہے۔

اموی حکمرانوں سے لاتعلقی

130ھ میں بنوامیہ اور عراق کے گورنر کی وجہ سے جو حالات پیدا ہوئے اس واقعہ سے تصدیق ہوگئی کہ امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کے سوانح نگاروں نے نقل کیا ہے کہ مروان بن محمد نے یزید بن عمر بن ہبیرہ کو عراق کا گورنر مقرر کیا۔ یزید نے امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کو خزانے کا نگران مقرر کرنے کی تجویز پیش کی، وہ اس عہدے کے ذریعے امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کا حکومت کی وفاداری کے متعلق امتحان لینا چاہتے تھے اور علویوں کی ہمدردی کے متعلق جو اطلاعات حکومت تک پہنچی ہیں، وہ کس حد تک ٹھیک تھیں، ان دنوں عراق و خراسان میں ہل چل مچی ہوئی تھی اور عباسیہ فارس کے علاقوں پر حملے کر رہے تھے تاکہ بنوامیہ کی

سلطنت کا خاتمہ ہو جائے۔

ابن ہبیرہ کا واقعہ

امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کے سوانح نگار اعلیٰ نقل کرتے ہیں۔

بنو امیہ کے دور میں ابن ہبیرہ کوفہ کا گورنر بنا تو اس وقت عراق میں فتنوں کا شور اپنے عروج پر تھا، ابن ہبیرہ نے تمام علماء کرام کو اپنے دربار پر بُلایا جن میں ابن ابی لیلیٰ، ابن شبرمہ اور داؤد بن ابی ہند کے نام قابلِ ذکر ہیں۔ ان تمام فقہاء کو اپنی سلطنت میں سرکاری منصب عطا کیے اور امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کو سرکاری مہر کا سربراہ بنانے کا ارادہ کیا تاکہ جو کام ہو اور جو کچھ سرکاری خزانے سے جائے ان تمام کاموں کی نگرانی کا حساب و کتاب امام صاحب کے ذمہ ہوگا۔ امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ نے اس عہدہ پر کام کرنے سے انکار کر دیا تو ابن ہبیرہ نے قسم اُٹھائی کہ اگر امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ۔ نے ذمہ داری قبول نہ کی تو کوڑوں سے سزا دی جائے گی۔

فقہاء کرام نے امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کو سمجھایا، آپ کو خدا کی قسم! اپنے ہاتھوں سے خود کو ہلاک مت کریں، ہم آپ کے بھائی ہیں، ہم میں سے کوئی بھی حکومت کے ساتھ تعلقات قائم نہیں کرنا چاہتا لیکن وقت کی مجبوری ہے اس کے سوا ہمارے پاس کوئی اور راستہ نہیں ہے۔

امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ نے جواب دیا:

”اگر مجھے یہ حکم دیا جائے کہ واسطہ (نامی) شہر کی مسجد کے دروازے گنو تو انکار کر دوں گا۔ یہ حکم کیسے قبول کروں کہ کسی شخص کو ناحق قتل کیا جا رہا ہو، یہ سب کچھ اپنی آنکھوں سے دیکھوں اور پھر اپنا فرمان لکھ کر مہر لگا دوں۔“

ابن ابی لیلیٰ نے اپنے ساتھیوں سے کہا:

”امام صاحب کو ان کے حال پر چھوڑ دو کیونکہ یہ حق پر اور باقی غلط کار ہیں۔“

پولیس کے افسر اعلیٰ نے امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کو بند کر دیا اور کئی روز تک کوڑے مارتے رہے، ایک دن کوڑے مارنے والا ابن ہبیرہ کے پاس آیا اور کہا، وہ شخص مرنے والا ہے۔

ابن ہبیرہ نے کہا: امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کو جا کر کہہ دو کہ وہ اس عہدے کو قبول کر لے' کوڑے مارنے والے نے امام صاحب سے عرض کی تو امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ نے جواب دیا کہ اگر مجھے واسطہ (نامی) مسجد کے دروازے گننے کا حکم دیا جائے تو یہ کام کبھی نہیں کروں گا اس کے بعد کوڑے مارنے والا شخص ابن ہبیرہ کے پاس گیا تو ابن ہبیرہ نے کہا' کوئی ایسا شخص ہو جو امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کو سمجھائے کہ وہ مجھ سے مہلت مانگ لے (تو میں دے دوں گا)

امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کو جب ہبیرہ کی یہ خبر پہنچی تو آپ نے فرمایا:

> "مجھے مہلت دے تا کہ میں اپنے ساتھیوں سے مشورہ لے کر اس پر غور وفکر کروں۔ (یعنی سوچوں)"

ابن ہبیرہ نے امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کو رہا کرنے کا حکم دے دیا اس کے بعد 130ھ میں امام صاحب اپنی سواری پر مکہ معظمہ روانہ ہو گئے۔ آپ اس وقت تک مکہ معظمہ میں مقیم رہے جب عباسیوں نے خلافت پر قبضہ کر لیا۔ ابوجعفر المنصور کے دورِ حکومت میں آپ کوفہ واپس چلے گئے۔

المکی کے علاوہ دوسرے سوانح نگاروں نے بھی نقل کیا ہے کہ امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کو ابن ہبیرہ نے اپنے ساتھ کام کی پیش کش کی مگر انہوں نے انکار کر دیا۔

ابن ہبیرہ کی خواہش تھی کہ امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ اپنے لیے جو عہدہ پسند کرتے ہیں' وہ قبول کر لیں اور حکومت سے وفاداری کا ثبوت حاصل کر کے ان تمام اتہام سے بری الذمہ ہو جائیں جو ان پر لگائے گئے ہیں یہاں تک کہ امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کو سرکاری مہر کا عہدہ بھی دیا گیا مگر انہوں نے انکار کر دیا۔

ظلم وستم برداشت کیا' کوڑوں سے سر زخمی ہو گیا مگر ہمت نہیں ہاری اور جلاد کے سامنے بزدلی کا اظہار نہیں کیا۔

امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ نے جب والدہ کی خبر سُنی تو آنکھوں سے آنسو جاری ہو گئے' ان سے پہلے آپ نے مشکل سے مشکل حالات کا سامنا کیا مگر یہ سب کچھ ایمان کی خاطر

برداشت کیا مگر جب ماں کی خبر سُنی تو ہمت ہار گئے' جوانمردی کا مطلب یہ نہیں کہ انسان سخت دل اور بے رحم ہو بلکہ اس کے دل میں بلند حوصلہ' نرم مزاجی' اچھی سوچ اور محبت کا جذبہ بھی ہو۔ یہ تمام صفات امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کے اندر کوٹ کوٹ کر بھری ہوئی تھیں۔

ابن ہبیرہ نے امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ پر اس لیے ظلم وستم کیے تاکہ حکومت ان کی وفاداری کا امتحان لے اور جو ان کے بارے میں شک وشبہات کا پتہ چلا' وہ ظاہر ہو جائیں۔

دوسرے فقہاء پر بھی الزام لگائے گئے مگر انہوں نے اپنی صفائی پیش کرنے کے لیے حکومت کے پیش کردہ مناصب کو قبول کر لیا تاکہ شبہات ختم ہو جائیں۔ انہوں نے یہ سب کچھ اپنے آپ کو ہلاکت سے بچانے کے لیے کیا' وہ اپنے اندر امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ جیسا صبر کا جذبہ نہیں رکھتے تھے۔

یہ اس وقت کی بات ہے جب بنوامیہ کی سلطنت میں انتشار پیدا ہو گیا۔ خراسان اور ایران پر عباسی حکومت نے قبضہ کر لیا۔ عراق میں فتنہ وفساد زوروں پر تھا' حالات اس قدر خطرناک ہو گئے کہ عباسیوں نے امویوں کے ناک میں دَم کر دیا اور دارالخلافہ کے چاروں طرف حملے کی تیاریاں ہو رہی تھیں۔ بنوامیہ کے لیے زمین تنگ ہو گئی' ان حالات میں سربراہِ حکومت کا تقاضہ یہی تھا جو ابن ہبیرہ نے امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کے ساتھ کیا مگر دینِ اسلام اور اخلاقی تعلیمات کسی طرح بھی اس قسم کے سلوک کی اجازت نہیں دیتیں۔

مکہ مکرمہ روانگی

سرکاری اہل کار نے جب رہا ہونے کے اسباب پیدا کر دیئے تو امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ مکہ معظمہ کی طرف روانہ ہو گئے' آپ نے وہاں 130ھ سے لے کر عباسیوں کی حکومت تک قیام کیا۔ امام صاحب نے حرم میں اس وقت پناہ لی جب چاروں طرف فتنہ و فساد کی آگ بھڑکنے لگی۔ مکہ معظمہ جہاں ابن عباس کے شاگرد درس و تدریس کے مسند پر فائز تھے' امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ نے ان سے استفادہ کیا۔

آگے چل کر ہم اس موضوع پر تفصیل سے گفتگو کریں گے کہ امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ نے کن حضرات سے علوم میں استفادہ کیا۔

"امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ نے کتنے سال مکہ میں گزارے؟

امامِ اعظم کے سوانح نگارِ اعلیٰ تحریر کرتے ہیں:

"امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ منصور کے زمانے تک مکہ معظّمہ میں مقیم رہے ابوجعفر المنصور کے دورِ خلافت 136ھ سے شروع ہوتا ہے اور امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ 130ھ میں مکہ تشریف لے گئے تھے اس حساب سے امام صاحب چھ سال تک مکہ معظّمہ میں مقیم رہے یعنی آپ کو ایک طویل مدت تک بیت اللہ کے پڑوس میں رہنے کا شرف حاصل ہوا۔"

سفاح کی کوفہ آمد

امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کے سوانح نگارِ تحریر کرتے ہیں: جب ابوالعباس السفاح بیعت لینے کی غرض سے کوفہ آیا تو اس وقت امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کوفہ میں موجود تھے۔

سوانح نگار بیان کرتے ہیں:

"ابوالعباس السفاح نے کوفہ پہنچ کر شہر کے تمام علماء کرام کو اکٹھا ہونے کا حکم دیا جب علماء کرام اکٹھے ہوگئے تو انہوں نے تقریر کی:

"آخر خلافت نبی اکرم صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کے اہلِ بیت کے پاس آگئی اور خدا نے تم پر اپنی رحمت کی اور حق کو بلند کیا۔"

علماء کرام اس کے زیادہ حق دار ہیں کہ وہ آگے بڑھ کر دینِ اسلام کی مدد کریں تو حکومت ان کو سرکاری انعامات سے نوازے گی اور حالات کے مطابق مالی امداد بھی ۔

گی۔ پس چاہیے کہ آپ خلیفہ کی بیعت کریں اس بیعت کے ذریعے خلیفہ کی بھی حجت ہو اور آپ پر بھی حجت ہو اور اس میں آپ کے لیے آخرت میں کامیابی ہے۔ آپ لوگ اللہ کے سامنے امام کے بغیر حاضر نہ ہوں کہیں ایسا نہ ہو کہ آپ ان لوگوں میں شامل ہو جائیں جن کے پاس کوئی دلیل نہ ہو۔

ابوالعباس السفاح کی تقریر ختم ہونے پر سب علماء کرام کی نگاہیں امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ پر تھیں، آپ نے لوگوں سے کہا:

''اگر تم پسند کرو تو میں اپنی اور تمہاری طرف سے جواب دے دوں؟''

لوگوں نے ایک آواز میں کہا:

''ہم سب ہی چاہتے ہیں۔''

امام کی جوابی تقریر

امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کھڑے ہوئے اور تقریر شروع کی۔

الحمد للہ! خلافت نبی اکرم صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کے اہلِ بیت کے پاس آ گئی اور اللہ تعالیٰ نے کافروں کو ناکام کیا اور ہمیں کفر کے خلاف آواز بلند کرنے کی ہمت عطا کی اور اللہ کے حکم سے ہم نے آپ کو بیعت کی اور قیامت تک آپ کا ساتھ دیں گے۔ اللہ تعالیٰ سے دُعا ہے کہ خلافت ان لوگوں سے دُور رہے جن کا نبی اکرم صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم سے کوئی رخنہ نہیں۔

پھر ابوالعباس نے اُٹھ کر جواب دیا:

مجھے یہی امید تھی کہ آپ جیسا شخص تقریر کرے۔ علماء کرام نے آپ کو منتخب کیا اور آپ نے بڑے اچھے طریقے سے اپنی ذمہ داری کو پورا کیا۔

مجلس ختم ہونے پر تمام علماء کرام، امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کے آس پاس جمع ہو گئے اور سوال کیا کہ آپ نے یہ کہا کہ ہم قیامت تک آپ کا ساتھ دیں گے، اس کا کیا مطلب ہے؟

امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ نے جواب دیا:

> ”تم نے سب کچھ میرے ذمہ کیا میں نے اپنے لیے ایک راہ نکال لی اور تم لوگوں کو بھی مشکل سے بچالیا۔“

یہ سُن کر تمام علماء کرام (خاموش ہو گئے اور انہوں) نے کہا کہ ہمیں یقین ہے جو کچھ آپ نے کہا، وہ ہمارے حق میں بہتر ہے۔

یہاں ایک اور بات قابلِ غور ہے۔

سفاح جب بیعت لینے کے لیے کوفہ آیا تو اس وقت امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کوفہ میں موجود تھے۔ یہ واقعہ 136ھ سے پہلے کا ہے۔ ایک روایت کے مطابق امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ منصور کے زمانۂ خلافت 136ھ تک کوفہ واپس نہیں آئے، دونوں روایات میں مطابقت پائی جاتی ہے کہ امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ ابن ہبیرہ کے رہا کرنے کے بعد مکہ معظمہ تشریف لے گئے اور اس وقت تک عراق میں واپس نہ آئے جب تک ابن ہبیرہ کی حکومت تھی۔ ابن ہبیرہ کی حکومت ختم ہونے کے بعد امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ قیام کی نیت سے واپس تشریف لائے اس وقت ابوالعباس موجود تھا۔ امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ نے ابوالعباس کے ہاتھ پر بیعت کر لی۔ عراق میں فتنہ وفساد برپا ہونے کی وجہ سے واپس مکہ معظمہ چلے گئے۔ ہوسکتا ہے کہ آپ کوفہ آتے جاتے ہوں لیکن مستقل طور پر منصور کے دور میں کوفہ تشریف لائے۔

درس وتدریس کا آغاز

جب کوفہ میں حالات ٹھیک ہو گئے تو امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ نے درس وتدریس کا کام شروع کر دیا۔ یہ نہیں کہہ سکتے کہ عباسی حکومت کے آغاز میں ہی امام صاحب نے یہ کام کیا کیونکہ عباسی حکومت کے آغاز میں حالات معمول پر نہ تھے جیسا کہ تاریخ کے مطالعہ سے ظاہر ہوا کہ امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ، ابوجعفر المنصور کے دور میں کوفہ تشریف لائے روایت ہے ابوالعباس کی بیعت پر علماء نے اعتراض کیا روایت ہے ابوالعباس کی بیعت پر علماء نے اعتراض کیا اور امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کی تقریر کے بعد بیعت کے بارے میں دریافت کیا تو امام صاحب کے جواب دینے پر خاموشی اختیار کی۔

اس موقع پر وہ علماء کرام بھی حاضر تھے جنہوں نے بنوامیہ کے سابقہ خلیفہ محمد بن مروان کے ہاتھ پر بیعت کی اس لیے ان کے لیے مناسب نہیں تھا کہ وہ ابوالعباس کے ہاتھ پر بیعت کرے مگر امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ اس بیعت کے حق میں تھے کیونکہ نہ تو انہوں نے محمد بن مروان کے ہاتھ پر بیعت کی اور نہ بنوامیہ کے ساتھ وفاداری کا عہد کیا تھا۔

امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ اور عباسی حکومت

امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ نے ابوالعباس کی بیعت کے وقت جو خطبہ دیا اس سے ظاہر ہوتا ہے کہ امام صاحب نے عباسیوں کو خلوصِ دل سے خوش آمدید کہا اس بات کا تعلق امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کے ماضی سے مطابقت رکھتا ہے لیکن بعد میں ایسے حالات پیدا ہو گئے جن کی وجہ سے عباسی حکومت اور امام صاحب کے درمیان اختلافات پیدا ہو گئے۔

عباسیوں کی زیادتیاں

امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ نے دیکھا کہ اموی، علویوں اور آل نبی کو نقصان پہنچانے کی کوشش کر رہے ہیں پھر دیکھا کہ عباسی تحریک قائم ہو رہی ہے جو بنیادی اعتبار سے اہلِ تشیعہ کی حکومت ہے کیونکہ شیعوں کی دعوت سے یہ حکومت معرضِ وجود میں آئی اور انہوں نے علی بن ابی طالب کی اولاد سے قسم اُٹھائی حتیٰ کہ اس دور کی قیمت چاہے کچھ بھی نہ ہو مگر ایک ہاشمی حکومت تو تھی جو علویوں سے بہت زیادہ محبت کرتی اور یہ امید رکھتے تھے کہ وہ آلِ رسول کے ساتھ عدل و انصاف سے پیش آئیں گے۔ وہ لوگ کہتے کہ ہم علویوں کا بدلہ لینے اور ظالموں کو سزا دینے کے لیے اُٹھے ہیں کیونکہ ہم اہلِ بیعت کے اولیاء ہیں اور باقی لوگوں کی نسبت شہداء کے خون کا بدلہ لینے کے زیادہ مستحق ہیں اس بات سے امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کو خوش ہو کر پہلے خلیفہ کی بیعت کے لیے ہاتھ بڑھانا چاہیے تھا مگر امام صاحب نے خطبے میں نبی اکرم صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم سے قرابت کا اعلان کر دیا اور اپنے ساتھیوں کو جماعت کے ساتھ اچھا برتاؤ کرنے کی تاکید بھی کر دی تھی۔

امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ نے عباسی حکومت کے ساتھ برابر دوستی اور محبت کا جو سلسلہ قائم رکھا، وہ آلِ رسول سے محبت کی وجہ سے تھا۔

ابوجعفر المنصور کی نیازمندی

ابوجعفر المنصور، امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کی بہت زیادہ عزت کرتے اور ہدایا و تحائف سے نوازتے لیکن امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ حیلے بہانے سے واپس کر دیتے تھے۔

ابوجعفر المنصور اور اس کی بیوی کے درمیان جھگڑا ہو گیا جس کی وجہ خلیفہ کی رغبت کم ہونا تھی۔ بیوی نے انصاف کا مطالبہ کیا تو منصور نے کہا:

''میری سلطنت میں کوئی ایسا شخص ہے جو ہم دونوں کے درمیان اختلاف کو ختم کر سکے؟''

بیوی نے جواب دیا ''امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ''

خلیفہ نے یہ بات تسلیم کر لی اور امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کو بُلا کر کہا:

''امام صاحب! بیوی کے ساتھ جھگڑا ہو گیا ہے، آپ فیصلہ کر دیں۔''

امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ نے سوال کیا، کیا بات ہے؟

منصور نے کہا، آدمی کے لیے ایک وقت میں کتنی بیویاں رکھنا جائز ہے؟

امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ نے جواب دیا ''چار''

خلیفہ نے استفسار کیا، (پھر پوچھا) باندیاں کتنی تعداد میں جائز ہیں؟

امام صاحب نے جواب دیا، ان کی تعداد مقرر نہیں ہے۔

خلیفہ نے کہا، کوئی شخص اس مسئلے کے خلاف آواز بلند کر سکتا ہے؟

امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ نے جواب دیا، نہیں!

اس کے بعد امام صاحب نے فرمایا، یہ رخصت صرف اللہ تعالیٰ نے انصاف کرنے والوں کے لیے بتا رکھی ہے۔ جس شخص کو اس بات کا خوف ہے کہ وہ انصاف نہیں کر سکتا تو وہ دوسری شادی نہ کرے۔

ارشادِ باری تعالیٰ ہے:

"اگر تمہیں خوف ہو کہ انصاف نہیں کر سکو گے تو ایک بیوی پر قناعت کرو۔"

ہم پر فرض ہے کہ اللہ تعالیٰ کے بتائے ہوئے طریقے کو اختیار کر کے اس پر عمل کریں۔

ابوجعفر المنصور یہ سن کر خاموش ہو گیا اور کچھ نہ بولا۔

امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ اٹھ کر گھر واپس آ گئے جب گھر پہنچے تو منصور کی بیوی نے اپنے خادم کے ہاتھ مال، پارچے، باندی اور مصری گدھا آپ کی خدمت میں بھیجا۔ امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ نے سارا مال واپس کر دیا اور خادم سے فرمایا:

> "جا کر میرا سلام کہنا، میں نے یہ بات قرآن کی روشنی میں بیان کی ہے اس کا مطلب یہ نہیں کہ مجھے دوسروں کی ہمدردی کی ضرورت ہے اور دنیا کی چیزوں سے میرا کوئی لگاؤ نہیں۔"

امام صاحب نے عباسی حکومت کے خلاف اس وقت تک زبان نہیں کھولی تھی جب تک عباسیوں کی علویوں سے ان بن نہیں ہوئی اس کے بعد عباسیوں میں بہت زیادہ اختلاف پیدا ہو گئے۔

علویوں سے محبت

امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ علویوں کو جان سے زیادہ عزیز رکھتے تھے۔ یہ ایک مسلمہ حقیقت ہے کہ علویوں کو پریشان دیکھ کر خود بھی افسردہ ہو جاتے تھے۔

خاص طور پر اس وقت جب محمد النفس الزکیہ بن عبداللہ بن حسن اور ان کے بھائی ابراہیم نے ابوجعفر منصور کی حکومت کے خلاف بغاوت کر دی۔

امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کا نفس الزکیہ اور ابراہیم کے والد سے علمی رشتہ تھا۔ امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کے سوانح نگاران کے اساتذہ کا تذکرہ کرتے ہوئے بیان کرتے ہیں کہ عبداللہ بن حسن سے امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ نے حدیث کا علم حاصل کیا تھا جس پر آگے چل کر گفتگو کریں گے۔ نفس الزکیہ اور ابراہیم نے جب بغاوت کی تو اس وقت ان کے والد صاحب ابوجعفر المنصور کے جیل خانے میں قید تھے، دو بیٹوں کی شہادت کے بعد

جیل خانے میں ہی وفات پا گئے۔ امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ نے نفسِ الزکیہ اور ابراہیم کی شہادت کے بعد عباسی حکومت کے خلاف آواز اُٹھائی۔ تاریخی مطالعہ سے ظاہر ہو گیا کہ ان حوادث کے بعد امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ عباسی حکومت کی حمایت جائز نہیں سمجھتے تھے۔

سابقہ روایت کے مطابق درس و تدریس کے علاوہ کوئی بات نہیں کرتے تھے ہاں کبھی کبھار علویوں کی حمایت کا اظہار کر دیتے تھے۔ لوگوں کو نہ فتنہ و فساد کی دعوت دیتے نہ خود تلوار نیام سے نکالتے تھے۔ علماء کرام کی شان بھی یہی ہے کہ اگر کسی مسئلے سے پیچھے ہٹتے تو صرف اس قدر کہ اپنے جذبات کو تسکین دے سکیں۔

امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کی اس کیفیت سے منصور بے خبر نہیں تھا' کبھی تو نظر انداز کر دیتا اور کبھی کسی کام سے آزمائش میں مبتلا کر دیتا پھر امام صاحب کے لیے مشکلات کا دور شروع ہو گیا۔

اس موضوع پر آگے چل کر تفصیل سے بات کرتے ہیں۔

امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ اور نفس ذکیہ کا خروج

145ھ میں نفس زکیہ نے مدینہ میں منصور کے خلاف بغاوت کا پرچم بلند کیا' اہلِ خراسان اور دوسرے شہروں کے لوگ ان کی حمایت کے لیے بالکل تیار تھے مگر دُور دراز علاقوں میں رہنے کی وجہ سے ٹھیک طرح مدد نہ کر سکے لیکن امام کے لیے پیار و محبت کا جذبہ ان کے دِلوں میں بہت زیادہ تھا۔

امام مالک اور علوی تحریک

روایت کے مطابق امام مالک رحمۃ اللہ علیہ نے نفس زکیہ کی حمایت میں عباسی سے حکومت کے خلاف بغاوت کرنے کا فتویٰ دے دیا تھا۔ تاریخ ابن جریر میں بیان کیا گیا ہے کہ جب امام مالک رحمۃ اللہ علیہ نے محمد بن عبداللہ کے ہاتھ پر بیعت کرنے کا فتویٰ دیا تو لوگوں نے دریافت کیا:

"ہم نے منصور کی خلافت پر بیعت کر لی ہے۔"

امام مالک رحمۃ اللہ علیہ نے جواب دیا' مجبوری (کی حالت) میں بیعت جائز ہے۔

لوگوں نے امام مالک رحمۃ اللہ علیہ کے کہنے پر نفس زکیہ کی بیعت کر لی اور خود امام صاحب تنہائی اختیار کر گئے۔

امام محمد النفس الزکیہ شہید ہو گئے جس طرح ان کے بھائی ابراہیم نے عراق پر حملہ کر کے شہروں پر قبضہ کر لیا پھر وہ بھی شہید کر دیئے گئے۔

محمد النفس الزکیہ کے خلاف بغاوت کا فتویٰ دینے پر امام مالک رحمۃ اللہ علیہ کو کوڑوں

کی سزا سے نہ بچ سکے تو امامِ اعظم کا جرم اس سے بڑا تھا کیونکہ وہ اپنے درس میں ان کی حمایت کے لیے علی الاعلان آواز بلند کرتے تھے' یہ اس سے بھی بڑا جرم تھا۔ ان کی نصیحت سے متاثر ہو کر منصور کے فوجی جنرل نے محمد النفس الزکیہ کے خلاف لڑنے سے انکار کر دیا تھا۔

عباسی سپہ سالار

روایت ہے منصور کا جنرل حسن بن قحطبہ' امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کی خدمت میں حاضر ہوا اور کہنے لگا:

''میرے حالات جیسے بھی ہیں مگر پوشیدہ نہیں صرف یہ پوچھنا چاہتا ہوں اگر اب توبہ کرلوں تو میری توبہ قبول ہو جائے گی؟''

امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ نے جواب دیا:

''اگر تم کو اپنے کیے پر شرمندگی کا احساس ہو گیا تو اللہ تعالیٰ تمہیں معاف کر دے گا لیکن تمہاری یہ حالت ہونی چاہیے کہ اگر تم کو اختیار دیا جائے کہ ایک مسلمان کو قتل کر دیا خود قتل ہو جاؤ تو تم خود قتل ہونے کے لیے تیار ہو جانا اور اللہ تعالیٰ سے وعدہ کرو کہ زندگی بھر جو بُرے کام کیے' دوبارہ زندگی میں ایسا نہیں کروں گا اگر یہی عہد تمہارا اللہ تعالیٰ کے ساتھ پختہ رہا تو یہ وعدہ اور عزم تمہاری توبہ ہے۔''

حسن بن قحطبہ نے امامِ اعظم کا یہ بیان سُن کر عہد کیا:

''میں اللہ تعالیٰ سے وعدہ کرتا ہوں کہ آج کے بعد قتل مسلم کا ارتکاب نہیں کروں گا۔''

ابراہیم بن عبداللہ الحسنی العلوی دورِ حکومت کے ظہور اور حکومت تک حسن بن قحطبہ اپنے وعدہ پر قائم رہا۔

منصور نے حسن بن قحطبہ کو دربار میں بُلایا اور ابراہیم کو ختم کرنے کا حکم دیا۔ حسن یہ سُن کر امامِ اعظم کی خدمت میں حاضر ہوا اور ان کو واقعہ سے باخبر کر دیا۔ امام ابوحنیفہ رحمۃ

اللہ علیہ نے فرمایا:

> ”حسن یہ تمہارے امتحان کا وقت ہے اگر تم اللہ سے کیے ہوئے وعدہ پر پورا اُترے تو بے شک تمہاری توبہ قبول ہو جائے گی لیکن اگر تم اپنے وعدے سے پھر گئے تو تم اپنے اگلے پچھلے گناہوں کی سزا سے نہ بچ سکو گے۔“

اس کے بعد حسن نے دوبارہ توبہ کی اور اپنے دل میں عہد کر کے منصور کے دربار میں چلا گیا کہ اب زندہ واپس نہیں آؤں گا۔ حسن نے کہا:

> ”امیر المومنین! جو کام آپ نے میرے سپرد کیا' میں اس سے انکار کرتا ہوں۔ آپ کی فرماں برداری کر کے میں نے خدا کی اطاعت کی تو اپنا بہت سا حصہ لے چکا لیکن آپ کی اطاعت کر کے میں معصیت کا ارتکاب نہیں کرنا چاہتا کیونکہ معصیت کا ذخیرہ میرے لیے بہت زیادہ ہے۔“

حسن بن قحطبہ کی باتیں سُن کر منصور طیش میں آ گیا' یہ دیکھ کر حمید بن قحطبہ نے عرض کی:

> ”امیر المومنین! ایک سال سے اس کا ذہنی توازن ٹھیک نہیں ہے ایسا لگتا ہے جیسے کسی نے اس کو بہکایا ہو' میں اس کام کو سرانجام دوں گا نسبتاً اس فضیلت کا زیادہ حق دار ہوں۔“

حمید روانہ ہوا تو منصور نے اپنے درباری سے دریافت کیا:

”علماء کرام میں کس کے پاس حسن کا زیادہ آنا جانا ہے؟“

درباری نے جواب دیا' حسن بن قحطبہ' امامِ اعظم کے پاس جاتا ہے۔

امامِ اعظم علویوں سے اُلفت و محبت اور حکومتِ وقت کے خلاف تنقید کے اقدام میں حد سے آگے بڑھ گئے حالانکہ ان کا کام صرف فتویٰ دینا تھا۔ مفتی کا فرض ہے کہ دینی معاملات میں اچھائی کے بارے میں اعلانیہ پکارے اور کفر کی پشت پناہی نہ کرے۔

عباسیوں پر تنقید

تاریخی مطالعہ سے واضح ہو گیا کہ امامِ اعظم علویوں سے محبت کا جذبہ رکھتے تھے لیکن

منصور اور اس کے افسروں پر اعلانیہ تنقید کرتے تھے۔ سابقہ روایت کے مطابق امامِ اعظم کی گزشتہ زندگی اور علویوں سے تعلقات میں مطابقت پائی جاتی ہے۔ امامِ اعظم کے امام زید سے اچھے تعلقات تھے۔ امام جعفر الصادق سے مضبوط رشتہ اور محمد الباقر سے پیار و محبت کا جذبہ بہت زیادہ تھا۔ امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ عبداللہ بن حسن کے شاگرد تھے، امامِ اعظم علویوں سے بے پناہ محبت کرتے، ان کی مشکلات کو دیکھ کر بے چین ہو جاتے تھے۔

یہ سب کچھ امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کی زندگی کا ایک حصہ تھا جس کے ساتھ وہ متصل تھے۔

امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کا درست موٴقف

سیاسی آزمائش

ابوجعفر المنصور کی آنکھوں سے یہ حقیقت پوشیدہ نہیں تھی کہ امامِ اعظم کی سوچ کیا ہے خصوصاً امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کا قیام کوفہ میں تھا۔ منصور نے امامِ اعظم کی وفاداری کا امتحان لینے کی ٹھان لی' جلد ہی مسند منصور کے ہاتھ میں آ گیا' بغداد کا نیا دارالحکومت تعمیر ہونا شروع ہوا۔ منصور نے امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کو قاضی کا عہدہ پیش کیا تو انہوں نے قبول کرنے سے انکار کر دیا اور کسی صورت بھی اس کو ماننے کے لیے راضی نہ ہوئے۔ منصور کا ارادہ تھا کہ کسی نہ کسی طرح وہ امام صاحب کو اپنے درباریوں میں شامل کر لے' چاہے کوئی بھی منصب قبول کر لیں' مقصد صرف امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کی وفاداری کا امتحان لینا تھا۔

امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ نے عہد کر لیا کہ وہ سرزمین کی خاطر اپنی جان قربان کر دیں گے لیکن منصور کو اپنے منصوبے میں کامیاب نہیں ہونے دیں گے۔

روایت کے مطابق امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ نے تعمیر شہر کے لیے اینٹوں کی گنتی کا کام اپنے سپرد لے لیا' طبری کی روایت کے مطابق تفصیل یہ ہے۔

ابوجعفر منصور نے امامِ اعظم کو بغداد کا قاضی مقرر کیا مگر انہوں نے انکار کر دیا۔ منصور نے قسم اٹھائی کہ امامِ اعظم کو کوئی نہ کوئی عہدہ قبول کرنا ہوگا مگر امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ نے پختہ ارادہ کیا کہ کوئی عہدہ بھی قبول نہیں کریں گے آخرکار

(1) شہر کی نگرانی
(2) اینٹوں کی دیکھ بھال
(3) اور مزدوروں کی داد گیر کا کام ان کے سپرد کیا۔

امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ نے یہ کام اپنے ذمہ لے لیا' خندق کھودنے کے ساتھ شہر کی چار دیواری بننے کے بعد امامِ اعظم اپنے فرض سے بَری الذمہ ہو گئے۔

ابن جریر کہتے ہیں:

ہشیم بن عدی بیان کرتے ہیں کہ خلیفہ نے امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کو قضا اور مظلوموں کی دادرسی کا عہدہ پیش کیا تو انہوں نے انکار کر دیا۔ منصور نے قسم اُٹھائی اگر وہ کسی عہدے کی ذمہ داری قبول نہیں کریں گے تو ان کی خیر نہیں۔ امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کو جب یہ خبر ملی تو انہوں نے اینٹوں کی گنتی کا کام شروع کر دیا تا کہ منصور کی قسم پوری ہو جائے۔

امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ نے منصور کو اس کے منصوبے میں ناکام کر دیا' یہ اس زمانے کی بات ہے جب منصور نے علوی سرداروں کو جیل خانے میں قید کر دیا اور ان کے مالوں کو ضبط کر لیا تھا اور جو جاگیریں ابوالعباس نے ان کو دی تھیں' ان پر بھی قبضہ کر لیا۔ یہ واقعہ نفس الزکیہ اور ابراہیم کی شہادت سے پہلے کا ہو یا بعد کا اس سے ظاہر ہو گیا کہ خلیفہ نے امامِ اعظم کا امتحان اس وقت لیا جب منصور اور علویوں کے درمیان تنازع جاری تھا۔

امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کی ذاتی زندگی کے مُطالعہ سے واضح ہو گیا کہ وہ نرم رویہ صرف اس حد تک اختیار کرتے جس سے ان کے دل و ضمیر اور دین و ایمان کو کوئی ٹھیس نہ پہنچے۔ امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ اس رویے سے منصور کو اپنی طرف غافل کرنا چاہتے تھے لیکن منصور ٹھیک طریقے سے مطمئن نہیں ہوا وقتاً فوقتاً امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کو کسی نہ کسی مسئلے میں اُلجھائے رکھتا تھا۔

منصور نے امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ پر بلاوجہ جو ظلم و ستم کیا' ان کا نزول نفس زکیہ کے بھائی ابراہیم بن عبداللہ کی بغاوت کے فوراً بعد شروع نہیں ہوا بلکہ پانچ سال بعد

شروع ہوتا ہے کیونکہ ابراہیم کی بغاوت اور قتل کا واقعہ 145ھ میں پیش آیا اور امام اعظم کی وفات 156 میں ہوئی۔ تمام مورخین متفق ہیں۔

امام زفر بیان کرتے ہیں:

ابراہیم کی بغاوت کے دوران امامِ اعظم بڑے جوش و خروش سے اعلانیہ گفتگو کرنے لگے یہ سب کچھ دیکھتے ہوئے امام زفر نے کہا جب تک ہماری گردنوں میں پھانسی کی رسیاں نہ ڈال دی جائیں، آپ باز نہ آئیں گے۔ اتنے میں عیسیٰ بن موسیٰ کے پاس ابوجعفر المنصور کا حکم نامہ آ پہنچا کہ امامِ اعظم کو بغداد بھیج دو۔ امام صاحب بغداد تشریف لے گئے اور وہاں پندرہ دن قیام کیا۔

اس روایت کے آخر میں شبہ پایا جاتا ہے کیونکہ امام ابراہیم کے قتل کا واقعہ 145ھ میں ہوا، یہ کیسے ہوسکتا ہے کہ امامِ اعظم کو ان کے خروج کے فوراً بعد بھیج دیا گیا حالانکہ امامِ اعظم کی طلبی اور ابراہیم کی بغاوت کے درمیان پانچ سال کا وقفہ ہے۔ تاریخی کتب میں اس طرح کا اختلاف پایا جاتا ہے۔ روایت کو قبول کرنے میں احتیاط سے کام لینا چاہیے کیونکہ روایت کی چھان بین کرنا کوئی آسان کام نہیں۔

جب منصور نے علویوں کو ستانا اور ان کے سربراہوں کو قتل کرنا شروع کیا تو امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ اس روش سے خوش نہیں تھے مگر منصور کی ایذاء رسانی سے بچنے کے لیے علمی مشاغل میں مصروف رہتے تھے، کبھی کبھار ایسی بات کر دیتے جس سے ان کی رائے کا اظہار ہو جاتا تھا۔

جن باتوں نے منصور کی بدگمانی اور شبہات میں اضافہ کیا، ان پر تفصیل سے گفتگو کرتے ہیں۔

اہل موصل کی بغاوت

اہلِ موصل نے منصور کے خلاف بغاوت کر کے جھوٹی بیعت کا ثبوت دیا کیونکہ انہوں نے منصور سے معاہدہ کیا تھا کہ اگر وہ حکومت کے خلاف بغاوت کرے تو ان کا خون بہانا خلیفہ کے لیے جائز ہوگا اس موقع پر منصور نے تمام علماء کرام کو جمع کیا اس وقت امامِ

اعظم بھی تشریف فرما تھے، منصور نے کہا:

آپ صلی اللہ علیہ وآلہٖ وسلم کا ارشادِ پاک ہے کہ:

''مسلمان اپنی شرائط کو پورا کریں۔''

اہلِ موصل نے میرے گورنر کے خلاف بغاوت کر کے اپنے معاہدے کو ختم کر دیا ہے اس لیے ان کا خون بہا میرے لیے جائز ہو گیا ہے۔

ایک فقیہہ نے خلیفہ کو جواب دیا:

اگر آپ سزا دینا چاہیں تو وہ اس کے مستحق ہیں اور اگر آپ معاف کر دیں تو زیادہ اچھی بات ہے۔ آپ کو ان لوگوں پر پورا اختیار حاصل ہے۔ پھر منصور نے امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کو مخاطب کرتے ہوئے پوچھا:

امام صاحب! کیا ہمارا اہلِ بیت سے کوئی تعلق نہیں ہے؟

امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ نے کھڑے ہو کر بیان کیا:

اہلِ موصل نے جو شرط آپ سے کی وہ (مجبور تھے) ان کا حق نہیں تھا اور آپ نے ایسی شرط کیوں لی جو آپ کو سزاوار نہ تھی کیونکہ مسلمان کا قتل تین صورتوں کے سوا جائز نہیں ہے اگر آپ ان کی جان لیں گے تو یہ ٹھیک نہیں بلکہ اللہ تعالیٰ زیادہ حق دار ہے کہ اس کو پورا کریں۔

منصور نے مجلس ختم کی اور سب لوگ چلے گئے تو امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کو بلا کر کہا:

امام صاحب! آپ نے جو کچھ بیان کیا، وہ بالکل ٹھیک ہے لیکن آپ اپنے وطن تشریف لے جائیں، یہ زیادہ بہتر ہے لیکن اس طرح کے فتووں سے ذرا گریز کیا کریں جس سے آپ کے خلیفہ کی عزت پر حرف آئے۔ آپ جانتے ہیں اس طرح کے فتووں سے خوارج کو حکومت کے خلاف بغاوت کرنے کا موقع ملتا ہے۔

ایک سوانح نگار بیان کرتے ہیں:

اہلِ موصل کی زیادہ تر تعداد علویوں پر مشتمل تھی۔ منصور نے ارادہ کیا کہ موصل پر راتوں رات حملہ کر کے ان کو قتل کر دیا جائے لیکن فتویٰ لینے کے لیے منصور نے امامِ اعظم

ابن ابی لیلیٰ اور ابن بیثرمہ کو بغداد میں بُلا کر پوچھا:

> ''اہلِ موصل نے وعدہ کیا تھا کہ وہ بغاوت نہیں کریں گے لیکن اب انہوں نے ایسا کیا کیا ان کا خوارج و مال میرے لیے حلال ہے؟''

امامِ اعظم چپ رہے لیکن ابن ابی لیلیٰ اور ابن شرمیہ نے فرمایا:

> ''یہ آپ کی رعایا ہیں اگر معاف کر دیں تو آپ کے حق میں بہتر ہے اگر سزا دیں گے، وہ اس کے حق دار ہیں۔''

منصور نے امامِ اعظم کو خاموش پا کر کہا:

> امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کی اس بارے میں کیا رائے ہے؟

امامِ اعظم نے کہا، اے خلیفہ! اگر اہلِ موصل نے خود کو آپ کے حوالے کر دیا ہے، یہ چیز شرعاً ان کے اختیار سے باہر ہے، آپ خود سوچیے کہ اگر کوئی عورت خود کو بغیر نکاح کے کسی شخص کے حوالے کر دے تو کیا وہ شخص اس سے مباشرت کر سکتا ہے؟''

منصور نے جواب دیا، وہ شخص ایسا نہیں کرے گا اس کے بعد منصور نے اہلِ موصل کے خلاف خونریزی کا ارادہ ترک کر دیا اور امامِ اعظم اور ان کے ساتھیوں کو کوفہ واپس جانے کی اجازت دے دی۔

امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کے سوانح نگار اس واقعہ کو تسلیم نہیں کرتے کیونکہ ابن الاثیر بیان کرتے ہیں کہ اس موقع پر ابن بیثرمہ، امامِ اعظم کے ساتھ تھے جس کو وہ 148ھ کے واقعہ میں درج کرتے ہیں لیکن ابن بیثرمہ کی وفات 144ھ میں ہوئی جیسا کہ تاریخی مطالعہ سے اس بات کا ثبوت ملتا ہے کہ خود ابن الاثیر نے ابن بیثرمہ کی وفات 144ھ بیان کی ہے اس لحاظ سے امامِ اعظم کے سوانح نگاروں کی روایت ٹھیک ہے۔

ابو جعفر المنصور کے تحائف

(۲)......ابو جعفر المنصور کی حکومت کے بارے امامِ اعظم کی جو رائے ہے، یہ ہے کہ منصور نے امتحان لینے کے لیے امامِ اعظم کی خدمت میں ہدایہ و تحائف بھیجے لیکن امامِ اعظم نے لینے سے انکار کر دیا۔ امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کے سوانح نگار لکھتے ہیں:

"ابوجعفر المنصور نے دس ہزار درہم اور ایک لونڈی اپنے وزیر عبدالملک بن حمید کے ہاتھ امام صاحب کی خدمت میں بھیجی جو بہت عقل مند شخص تھا جب امامِ اعظم نے لینے سے انکار کر دیا تو وزیر نے کہا' خدا کی قسم اُٹھا کر کہتا ہوں کہ ابوجعفر المنصور آپ کے بارے میں اچھا گمان نہیں رکھتے ہیں اگر آپ نے تحائف قبول نہ کیے تو یہ بدگمانیاں اور زیادہ بڑھ جائیں گی۔ امامِ اعظم انکار پر قائم رہے پھر وزیر عبدالملک بن حمید نے کہا' اچھا مال جوائز کی مد میں جمع کر دیتا ہوں مگر جاریہ تو قبول کر لیجیے یا کوئی ایسا عذر بتایئے جس کو ابوجعفر المنصور کے سامنے بیان کرسکوں۔"

امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ نے جواب دیا:

"بھلا اس عمر میں مجھے عورتوں سے کیا کام؟ خود سوچو اس لونڈی کو اپنے پلے باندھ کر کتنا بڑا ظلم کروں گا یا اس کو فروخت کر کے کچھ رقم حاصل کر لوں۔ خلیفہ سے جا کر کہہ دوں کہ میری مجال کیا کہ آپ کے ملک سے جو عورت میرے قبضے میں آئے اس کو بازار میں فروخت کر دوں۔"

منصور کی بدگمانیاں

ابوجعفر المنصور اور امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کے درمیان اس طرح کے اختلافات پیدا ہو گئے کہ منصور ہر وقت امام صاحب کے بارے میں باخبر رہتا اور ان کے حالات معلوم کرنے کی کوشش کرتا لیکن منصور کے دربار میں کچھ لوگ امام صاحب کے خلاف تھے اس لیے وہ اپنی باتوں سے منصوز کے دل میں امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کے بارے بدگمانیاں پیدا کرنے میں مصروف رہتے تھے۔ امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کوئی پرواہ نہیں کرتے تھے کہ کون خوش ہے یا ناراض جو کچھ کہنا چاہتے رضائے الٰہی اور تسکین قلب کے لیے بے دھڑک اس کا اظہار کر دیتے مگر منصور کے دربار میں کچھ لوگ ایسے تھے جو ہر وقت امام صاحب کے خلاف بھڑکاتے رہتے تھے۔

الخطیب بیان کرتے ہیں:

”ایک مرتبہ منصور نے امام صاحب کو دربار میں بُلایا تو حاجب ربیع جو امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کا مخالف تھا' خلیفہ نے کہا' اے خلیفہ! یہ وہی امام صاحب ہیں جو آپ کے آباؤ اجداد عبداللہ بن عباس رضی اللہ عنہما کے خلاف فتویٰ دیتے ہیں۔ فتویٰ یہ تھا کہ اگر کوئی شخص مجلس سے قسم اُٹھا کر جائے پھر ایک دو دن کے بعد اس قسم سے کسی چیز کو مستثنیٰ کر دے تو استثنیٰ کا عمل ختم ہو جائے گا۔
یہ سُن کر امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ نے منصور کو کہا' امیر المومنین! آپ نے دیکھا کہ یہ کیا کہنا چاہ رہا ہے اگر فوج آپ کے ہاتھ پر وفاداری کی بیعت کرتی ہے تو وہ اس عہد وفا کی پابند نہیں۔ منصور نے کہا' کیسے؟ امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ نے جواب دیا' وہ لوگ آپ کی بیعت کریں تو گھر جا کر استثنیٰ کر لیں تو ان کا عہد باطل ہو جائے گا۔ امام صاحب کا جواب سُن کر خلیفہ نے قہقہہ لگایا اور ربیع سے کہا' امامِ اعظم کو مت چھیڑا کرو۔ دربار سے نکلنے کے بعد ربیع نے امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ سے کہا' آج تو آپ مجھے قتل کروانے والے تھے۔ امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ نے جواب دیا' ارادہ تو تمہارا یہی تھا مگر میں نے اپنی اور تمہاری جان بچالی۔“

سرکاری اہلکاروں کی مخاصمت

روایت ہے کہ منصور کے عمال میں ایک شخص ابوالعباس طوسی تھا جو امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کے بارے میں اچھی رائے نہیں رکھتا تھا۔ امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ بھی اس سے بے خبر نہیں تھے۔ ایک دن امام صاحب منصور کے دربار میں آئے' بہت سے لوگ جمع تھے' طوسی نے سوچا کہ آج امام صاحب کا کام تمام کر کے رہوں گا پھر امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کے پاس آیا اور کہنے لگا' امام صاحب! اگر خلیفہ اس بات کا حکم دیں کہ فلاں آدمی کو قتل کر دو مگر اس آدمی کا قصور معلوم نہ ہو تو ہمارے لیے ایسا کرنا جائز ہو گا؟

امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ نے فوراً جواب دیا' ابوالعباس! یہ بتاؤ کہ خلیفہ صحیح حکم دیتے ہیں یا غلط؟

طوسی نے کہا، خلیفہ غلط حکم کیوں دیں گے؟ امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ نے جواب دیا پھر صحیح حکم کی تعمیل میں دیر کیوں کرنی ہے، اسے فوراً نافذ ہونا چاہیے پھر امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ نے اپنے پاس بیٹھے ہوئے لوگوں سے کہا:

"اصل میں یہ مجھے قتل کروانا چاہتا تھا مگر میں نے اسے قید کر لیا۔"

امام صاحب کا وہ موقف ظاہر کر دیا جائے جس کی وجہ سے ابوجعفر منصور نے ان کو مصائب و آلام کا نشان بنایا تھا۔ امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کے بارے میں کہا جاتا ہے کہ کوفہ کے قاضی جب کوئی غلط فیصلہ کرتے تھے تو امام صاحب بلاجھجک اس پر تنقید کرتے اور فیصلہ ہوتے ہی مدعی اور مدعا علیہ کے سامنے غلطیاں واضح کر دیتے تھے جس کی وجہ سے قاضی کو غصہ آ جاتا اور بعض اوقات مجبور ہو کر خلیفہ کے پاس شکایت لے کر حاضر ہو جاتا تھا۔

روایت ہے قاضی ابن ابی لیلیٰ (کوفہ کے قاضی) نے ایک مرتبہ امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کی شکایت کی تو ان کو فتویٰ دینے سے روک دیا گیا لیکن کچھ عرصے بعد فتویٰ دینے کی اجازت مل گئی۔

قاضی کے فیصلوں پر تنقید

امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کے سوانح نگار لکھتے ہیں کہ ایک مرتبہ ابن ابی لیلیٰ کی عدالت میں پاگل عورت کا مقدمہ لایا گیا جس نے ایک شخص کو بدچلن ماں باپ کا بیٹا کہہ کر بلایا تھا۔ قاضی نے اس پاگل عورت پر مسجد میں کھڑے کھڑے دو حدیں جاری کر دیں، ایک حد اس کی ماں پر زنا کی تہمت لگانا ہے اور دوسری باپ پر تہمت کی وجہ سے جاری کر دی۔

امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کو جب اس فیصلے کی خبر ملی تو انہوں نے کہا، قاضی نے اس فیصلے میں پوری چھ غلطیاں کی ہیں:

(1) مسجد میں سزا دینا جائز نہیں ہے۔
(2) عورتوں کو بٹھا کر سزا دی جاتی ہے (لیکن قاضی نے کھڑا کر کے سزا دی)

(3) ماں اور باپ دونوں کی وجہ سے دو سزائیں دیں۔ قانون یہ ہے کہ اگر کوئی شخص پوری جماعت پر تہمت لگائے تو سزا ایک ہی ہوتی ہے۔

(4) ایک وقت میں دو حدیں (سزائیں) لگانا جائز نہیں ہیں۔ دوسری حد (سزا) اس وقت دی جاتی ہے جب پہلی سزا کی تکلیف ختم ہو جائے۔

(5) قاضی کو یہ معلوم کرنا چاہیے تھا کہ وہ عورت پاگل ہے یا نہیں کیونکہ پاگل کو سزا نہیں دی جاتی۔

(6) مدعی کے والدین نے عدالت میں حاضر ہو کر دعویٰ نہیں کیا تو پھر سزا کیوں دی۔

ابن ابی لیلیٰ کو جب ان باتوں کی خبر ملی تو خلیفہ کے پاس جا کر شکایت کی تو خلیفہ نے امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ پر پابندی لگا دی کہ آئندہ کوئی فتویٰ دینے کے حق دار نہیں ہیں کچھ عرصے بعد حکومت کی طرف سے ایک قاصد چند سوالات لے کر امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کی خدمت میں حاضر ہوا کہ ان مسائل کے متعلق فتویٰ دیں لیکن امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ نے فتویٰ دینے سے انکار کر دیا اور کہا کہ مجھے قاضی نے فتویٰ دینے سے منع کیا ہے۔ قاصد خلیفہ کے پاس گیا تو اس نے امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کی پابندی ختم کر کے فتویٰ دینے کی اجازت دے دی پھر امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ افتا پر بیٹھے اور فتویٰ دینے لگے۔

امام کے طرزِ عمل پر تبصرہ

امامِ اعظم قاضیوں اور عدالتوں کے علاوہ فقہاء کے فتووں پر بھی تنقید کرتے تھے لیکن امام صاحب کی تنقید میں وہ تندی نہیں ہوتی تھی جو عدالت کے فیصلوں پر جرح کی صورت میں پائی جاتی تھی۔ عدالتوں کے فیصلے نافذ ہو جاتے ہیں مگر غلط ہونے کی صورت میں ایک انسان پر ناحق ظلم ہوتا ہے اور نفسیاتی لحاظ سے جو وجوہات سامنے آتی ہیں، وہ یہ ہیں کہ قاضی کی غلطی سے اموال ونفوس یعنی ذہنی توازن اور حرمات ضائع ہو جاتے ہیں۔

عمومی انتظام کے لحاظ سے فیصلوں کا احترام ضروری ہے تاکہ عدالت کے فیصلے نافذ ہو سکیں اور جس شخص کے خلاف فیصلہ سنایا گیا اس کو چاہیے کہ انصاف کا قائل ہو جائے اور آئندہ اس قسم کی غلطی سے باز رہے تاکہ معاشرے میں امن وسکون قائم رہے اس طرح

حکومت کا ستون بھی محکم رہے گا جہاں تک قاضی کی غلطی کا تعلق ہے تو اس کی پردہ پوشی کرنا حقوق کی حفاظت میں شامل ہے۔ یہ طریقہ انتظام کی مشینری کو پریشان کرنے اور احکام کا احترام نہ کرنے سے بہتر ہے کیونکہ اعلانیہ تنقید کرنے سے لوگ عدالت سے غیر مطمئن ہو جائیں گے۔

ان وجوہات کی بناء پر امام صاحب جیسے عظیم فقیہہ کو چاہیے تھا کہ قاضیوں پر خفیہ تنقید کرتے اور خط وکتابت کے ذریعے ان کی اصلاح کر دیتے اگر مکاتب کا سلسلہ نہ ممکن ہوتا تو حاکم وقت کے پاس اپنی رائے لکھ کر بھیج دیتے۔

امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کا احکام قضا کے بارے میں جو مؤقف تھا وہ ایک مسلمہ حقیقت ہے کہ قاضی ابن ابی لیلیٰ نے تنقیدات کا استقبال کبھی کشادہ دل سے نہیں کیا تھا بلکہ بسا اوقات تنقید کی وجہ سے ناراض ہو جاتے تھے اس ناراضگی کی وجہ سے امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کو ایذاء رسانی کے درپے ہو جاتے تھے۔ یہ باتیں جب امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کو معلوم ہوئیں تو فرمایا:

> ''ابن ابی لیلیٰ میرے بارے میں ان حدود تک چلا جاتا ہے کہ میں کسی جانور کے لیے بھی ایسا نہیں سوچتا۔''

امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کا ابن ابی لیلیٰ کے فیصلوں پر تنقید کرنا پھر اس تنقید میں اتنی شدت پیدا ہو جاتی کہ اعلانیہ پکارنا موزوں نہ تھا۔ ابن ابی لیلیٰ کے لیے بھی مناسب نہیں تھا کہ ان تنقیدات کو دشمنی میں مبتلا کرے۔ امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کی تنقیدات کے باوجود ان سے تعلقات قائم رکھتے تو ممکن تھا کہ وہ نرم ہو جاتے اور علماء کی حدود کا خیال کرتے یا کم از کم ان کا غصہ کم ہو جاتا۔

خلیفہ منصور کا عتاب

امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ علویوں سے بہت زیادہ محبت کرتے تھے' وہ اپنے حلقہ درس اور شاگردوں کے سامنے بے جھجک اس اُلفت و محبت کا اظہار کر دیتے تھے۔ منصور جب استفسار کرتا تو آپ اعلانیہ اس کی مخالفت کرتے تھے۔ منصور کا استفسار کرنا محض امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کے باطن کے حالات کا پتہ لگانا ہوتا تھا۔ منصور کو جب معلوم ہو جاتا تو امامِ اعظم کو ان باتوں سے منع کر دیتے جن سے خوارج کو اپنے عہد وفا کو توڑ کر امام کے خلاف بغاوت کا موقع مل سکے۔

امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ' منصور کے تحائف قبول نہیں کرتے تھے کیونکہ تحائف محض امام صاحب کا امتحان لینا تھا۔ منصور کے مخلص درباری امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کو نصیحت کرتے کہ منصور تو بہانہ تلاش کر رہا ہے کہ کسی طرح آپ پر تہمت لگا سکے لیکن امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ اپنے انکار پر قائم رہتے تھے۔

امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ جب عدالت کے فیصلوں کو حق کے خلاف دیکھتے تو ان کو طیش آ جاتا تھا پھر پرواہ نہ کرتے کہ اس تنقید سے عمال کی عزت و وقار پر حرف آئے گا۔

منصور کو جب معلوم ہوا کہ امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ علویوں کی طرف مائل ہیں تو اس رویے سے تنگ آ گئے۔ تاریخی مطالعہ سے ظاہر ہو گیا ہے کہ امام صاحب علویوں کو ہر دل عزیز رکھتے تھے۔ منصور بہت پریشان تھا مگر امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کے خلاف کوئی قدم اُٹھانے سے گریز کر رہا تھا کیونکہ امام صاحب حلقۂ درس میں کوئی بات کرنے سے نہیں

جھجکتے تھے، نہ ان کے عقیدے میں کوئی خرابی تھی کہ کوئی تہمت لگا سکے بلکہ امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کے علم و فضل اور سیرت کا سب اعتراف کرتے تھے۔ منصور اس وقت تک کچھ نہیں کر سکتا تھا جب تک امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ تلوار لے کر میدان میں نہ نکلتے جب امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ نے قاضی کا عہدہ قبول نہ کیا تو منصور کو ان پر دست اندازی کا موقع مل گیا۔

منصور نے امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کو قاضی کا عہدہ پیش کیا جس طرح وہ حکومتِ عباسیہ میں قاضی کے عہدے پر فائز تھے لیکن امام صاحب نے یہ عہدہ قبول نہ کیا۔ منصور کا مقصد یہ تھا کہ اگر امام صاحب عہدہ قبول کر لیں گے تو اس سے پتہ چل جائے گا کہ وہ حکومت کے وفادار ہیں اگر انکار کیا تو عوام کے سامنے ان پر ظلم و ستم کا موقع مل جائے گا اور اس میں کوئی قباحت بھی نہیں ہو گی۔

امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ عوام کے نزدیک دین تھے اور عوام کی خاطر ان کو عہدہ قبول کرنے پر مجبور کیا جا سکتا ہے اور انکار کرنے پر ظلم و ستم کرنا جائز ہو گا۔ علم و فضل کا تقاضہ ہے کہ عوام کے جو حقوق ان پر فرض ہیں، ان کے لیے قاضی کا عہدہ قبول کر کے ان کو پورا کرنا ہو گا۔

امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ قاضیوں کے فیصلوں پر تنقید کرتے تھے، ان کے لیے ضروری تھا کہ چیف جسٹس کی حیثیت سے ان کی رہنمائی کریں اور کوشش کریں کہ وہ صحیح راستے پر کام کریں۔

امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ ایک بہت بڑے فقیہہ تھے جس کی بناء پر وہ فیصلوں پر تنقید کرتے رہتے تھے۔

اگر امامِ اعظم عہدہ قبول نہیں کرتے تو اس بات کی دلیل ہے کہ ان کا تنقید کرنا اختلاف پیدا کرنے کا سبب ہے کیوں جب ان کو تعمیر کا موقع دیا جاتا ہے تو انکار کیوں کرتے ہیں؟

اہلِ عراق کی نظر میں امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کا مقام بہت بلند تھا اس لیے خلیفہ نے

ان کے لیے صحیح عہدے کا انتخاب کیا اگر وہ انکار کرتے ہیں تو اس کے لیے ان کو مجبور کیا جا سکتا ہے لیکن ظلم کرنا جائز نہیں کیونکہ اس سے مقصود ان کا مقام اونچا کرنا ہے نہ کہ ذلت و رسوا کرنا۔

ابو جعفر المنصور نے امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کو دربار میں بلایا اور قاضی کا عہدہ پیش کیا مگر آپ نے انکار کر دیا۔ منصور نے کہا، قاضیوں کو فیصلوں میں جو مشکلات پیش آتی ہیں اس میں مدد کر دیا کیجیے لیکن امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ نے اس سے بھی انکار کر دیا۔ منصور نے امام صاحب کو کوڑے لگوائے اور قید کر دیا۔ روایت ہے کہ کوڑے نہیں لگائے صرف قید کیا تھا۔

امام اعظم کا بیان

امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کے سوانح نگار بیان کرتے ہیں:

امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کو جب بغداد بھیجا گیا تو ان کا چہرہ تمتما رہا تھا۔ فرمانے لگے:

خلیفہ نے قاضی کا عہدہ پیش کیا لیکن میں نے اس لیے انکار کر دیا کہ میں اس لائق نہیں ہوں، مجھے معلوم ہے کہ مدعی پر دلیل اور انکار (کرنے والے) کے خلاف حلف واجب ہے مگر قاضی وہ شخص بن سکتا ہے جس کا حوصلہ بلند ہو وہ تمہارے، تمہاری اولاد اور فوج کے خلاف فیصلہ کرنے کی ہمت رکھتا ہو مگر مجھ میں اتنا حوصلہ نہیں ہے۔ میرا حال تو یہ ہے کہ جب آپ مجھے بلاتے ہیں تو میرا سانس لینا مشکل ہوتا ہے جب تک دربار سے باہر نہیں چلا جاتا۔

خلیفہ نے کہا، آپ میرے ہدایا و تحائف قبول کیوں نہیں کرتے؟

امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ نے جواب دیا:

امیر المومنین! اگر اپنے ذاتی مال میں سے دیں تو میں ضرور قبول کر لیتا لیکن جو آپ مجھے دے رہے ہیں، یہ بیت المال کی رقم میں سے ہے جس کا میں مستحق نہیں ہوں اور نہ ان لوگوں میں ہوں جو مسلمانوں کی حفاظت کرتے ہیں اگر میرا تعلق ان سے ہوتا تو میں ضرور دے دیتا، نہ میرا تعلق فوجیوں کی اولاد سے ہے کہ ان کا حصہ قبول کر لوں اور نہ میں تنگ

دست ہوں اگر ایسا ہوتا تو یہ سب کچھ میرے لیے حلال تھا۔

یہ سن کر منصور نے کہا پھر آپ ہی قیام کرے کہ قاضیوں کو اگر کوئی مشکل پیش آئے تو آپ سے مشورہ لے سکیں۔

قید و بند کی صعوبتیں

ابوجعفر المنصور نے امام صاحب کو قاضی کا عہدہ قبول نہ کرنے پر قید کر لیا ایک سو دس کوڑے مارے پھر جیل خانے سے رہا کر کے حکم دیا کہ دارالخلافت کے دروازے پر جا کر قیام کرو اور جو مسائل تمہارے پاس آئیں' ان کے متعلق فتوے دیا کرو۔ امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ جا کر بیٹھ گئے جب خلیفہ نے مسائل بھیجے تو آپ نے فتویٰ دینے سے انکار کر دیا۔ ابوجعفر المنصور نے غصے میں آ کر آپ کو دوبارہ جیل میں قید کر دیا اور حکم دیا کہ ان پر خوب سختی کرو۔

خلیفہ نے امام صاحب سے کہا کہ عہدہ قضا قبول کر لیجیے۔ امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ نے انکار کر دیا' منصور نے قسم اُٹھائی کہ یہ منصب ضرور قبول کرنا پڑے گا۔ امام صاحب نے قسم اُٹھالی کہ وہ قبول نہیں کریں گے۔ منصور نے پھر قسم اُٹھائی اور امامِ اعظم نے بھی قسم اُٹھا کر انکار کر دیا۔

ربیع حاجب نے کہا:

امام صاحب خلیفہ نے قسم اُٹھائی ہے۔

امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ نے جواب دیا' خلیفہ کے لیے قسم کا کفارہ ادا کرنا آسان ہے۔

منصور نے آپ کو جیل خانے میں بند کر دیا۔

ربیع بن یونس بیان کرتے ہیں:

میں نے دیکھا کہ ابوجعفر المنصور امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کو قاضی بننے پر مجبور کر رہے ہیں۔

امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ جواب دیتے ہیں:

امانت اس کے سپرد کرے جو اللہ تعالیٰ کے سوا کسی سے نہ ڈرتا ہو میں تو وہ انسان ہوں جو عام حالت میں غلطی کر لیتا ہوں تو غصے میں اپنے آپ پر کیسے قابو رکھ سکتا ہوں اگر مجھے آپ کے خلاف فیصلہ کرنے کا حکم دیا جائے اور ساتھ ہی یہ دھمکی ہو کہ فیصلے سے ہٹ جاؤ ورنہ دریائے فرات میں غرق کر دیا جائے گا تو میں دریائے فرات میں ڈوبنے کے لیے تیار ہو جاؤں گا لیکن اپنا فیصلہ نہیں بدلوں گا۔ امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ نے کہا کہ آپ کے دربار میں اس صلاحیت کے لوگ موجود ہیں جو آپ کی وجہ سے دوسرے لوگوں کے وقار کو بھی قائم رکھ سکتے ہیں۔

منصور نے کہا، جھوٹے ہو تمہارے اندر یہ صلاحیت موجود ہے۔

امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ نے جواب دیا، پھر آپ جھوٹے شخص کو عدل و انصاف کی امانت کیوں سونپتے ہیں۔

روایات بیان کرنے کا مقصد یہ تھا کہ قارئین کرام پر واضح ہو جائے کہ منصور نے امامِ اعظم پر کیسے ظلم و ستم کیے اور امامِ اعظم اور منصور کے درمیان کون کونسے سوالات ہوئے۔

مختلف مجالس میں منصور نے امامِ اعظم کو قاضی کا عہدہ پیش کیا مگر امامِ اعظم نے انکار کر دیا اور کبھی قاضیوں کی ذمہ داری ڈالی اور کبھی عطیات قبول نہ کرنے پر ظلم و ستم کیا تو امامِ اعظم نے سختی سے جواب دیا اس طرح امام صاحب قاضی بننے کو دریائے فرات میں ڈوب جانے کو ترجیح دی کسی مجلس میں خلیفہ قسم اُٹھا کر عہدہ قبول کرنے کو کہتا ہے تو آپ بھی قسم اُٹھا کر جواب دیتے ہیں پھر حاجب ربیع بن یونس کی شرارتوں کی وجہ سے امامِ اعظم کو قید کر دیا گیا جیسا کہ سابقہ روایات میں بیان ہو چکا ہے کہ حاجب ربیع اور امامِ اعظم کے درمیان اختلافات بہت زیادہ ہو گئے تھے۔

افکار کے اسباب

امامِ اعظم کے انکار کی وجہ یہ نہ تھی کہ وہ منصور کی خلافت کے حق میں نہیں تھے بلکہ وہ سمجھتے تھے کہ اگر میں نے اس عہدے کو قبول کر لیا تو ہو سکتا ہے اپنی ذمہ داریوں کو پورا نہ کر سکوں۔ مجھے خوف ہے کہ اس عہدے پر بیٹھ کر میں اپنے نفس کی پیروی کرنے لگوں اور

لوگوں کے ساتھ انصاف نہ کرسکوں گا۔

امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ قاضی بننے کے علاوہ ہر مشکل کام کو آسان سمجھتے تھے۔ معلوم ہوگیا کہ امام صاحب نے اسی بناء پر قاضی کا عہدہ قبول نہیں کیا تھا اور اس کے علاوہ کوئی سیاسی جذبہ نہ تھا پھر امامِ اعظم نے عہدہ افتاء سے کیوں انکار کیا حالانکہ افتاء تو انہی مسائل کا حل ہے جو قاضیوں کی سمجھ میں نہ آتے ہوں۔ تاریخی مطالعہ سے واضح ہوگیا کہ امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ فتویٰ دینے میں بہت بہادر تھے۔ امامِ اعظم یہ عذر پیش کرسکتے ہیں کہ مسائل قضا میں افتاء بھی حکم کی حیثیت رکھتا ہے اور میں حکم کی ذمہ داری قبول کرنے کے لیے تیار نہیں ہوں بسا اوقات حکم جو فتووں میں پایا جاتا ہے وہ حکم سے زیادہ پُرخطر ہوتا ہے اس میں نہ تو مطالعہ کا موقع ملتا ہے اور نہ فریقین کے دلائل کو سنا جاتا ہے جو مجلس قضا میں پیش آتے ہیں۔

منصور جانتا تھا کہ امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ پرہیزگاری اور ذمہ داری کے بوجھ سے انکار نہیں کررہے بلکہ منصور کو امام صاحب کی نیت پر شک تھا اس لیے اس نے تحائف قبول نہ کرنے کی وجہ دریافت کی۔

اگر ان دونوں باتوں کے درمیان کوئی وجہ ربط نہ ہو تو منصور سوال کیوں کرتا۔ روایت ہے منصور کا گمان ٹھیک تھا مگر جب وہ مطمئن ہوجاتا تو اس کے درباری امامِ اعظم کے خلاف منصور کو بھڑکانا شروع کردیتے تھے اور جب بحث و مباحثہ ہوتا تو ان باتوں کی طرف منصور کی توجہ دِلاتے جو امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ ثابت کرتے تھے۔

امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ سخت لہجے میں جواب دیتے تھے اور اثرات کی پروا کیے بغیر حق کے لیے آواز بلند کرتے تھے۔ چاہے کتنی ہی مشکلات کا سامنا کرنا پڑے، صبر سے برداشت کرتے تھے۔ آپ نے قضا و افتاء کے عہدے کا صاف انکار کردیا اور تحائف اسی لیے قبول نہ کیے کہ یہ مال مسلمانوں کا حق ہے اور میرے لیے جائز نہیں ہے۔ منصور اگر قسم اُٹھا کر اصرار کرتا تو آپ بھی قسم اُٹھا کر جواب دیتے۔ ربیع کی پروا کیے بغیر جو کچھ کہنا ہوتا، کہہ دیتے تھے اور بدلہ اللہ تعالیٰ پر چھوڑ دیتے تھے۔

امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کی وفات

امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ پر مصائب کا نزول ہوا، تمام مؤرخین متفق ہیں کہ امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کو قید کیا پھر افتاء، تدریس سے منع کر دیا گیا کیونکہ نظر بندی کے ساتھ یا چندروز بعد وفات پا گئے۔

امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کی وفات میں اختلاف درج ذیل ہیں:

(۱) کوڑوں کی سزا کے بعد جیل میں وفات پا گئے۔

(۲) یا زہر دے کر مار دیا تاکہ زیادہ دیر جیل خانے میں نہ پڑے رہیں۔

(۳) یا اس شرط پر رہا کر دیا کہ نہ لوگوں سے ملیں اور نہ درس و تدریس کو اختیار کریں گے پھر گھر آ کر فوت ہو گئے۔

روایت ہے کہ امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کوڑوں کی سزا کے بعد وفات تک جیل میں ہی رہے۔

واسطی کی روایت

داؤد بن راشد الواسطی بیان کرتے ہیں:

جب امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کو عہدہ قضا سے انکار کرنے پر سزا دی جارہی تھی تو میں وہاں موجود تھا، امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کو ایک دن میں دس کوڑے لگائے جاتے تھے حتیٰ کہ ایک سو دس کوڑے لگائے گئے، ہر دفعہ ان سے کہا جاتا کہ عہدہ قبول کرلے مگر انکار کر دیتے جب لگاتار کوڑوں کی سزا ملنے لگی تو امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ نے اللہ تعالیٰ سے دعا

کی:

"اے اللہ! اپنی قدرت کے ذریعے مجھ کو ان کے شر سے دُور کر دے۔"

جب امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ اپنے انکار پر قائم رہے تو انہیں زہر دے کر ہلاک کر دیا گیا۔

ایک دوسری روایت

امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کے سوانح نگار بیان کرتے ہیں:

جیل کی سزا اور کچھ عرصہ تک ایذاء رسانی پہنچانے کے بعد منصور نے اپنے ساتھیوں سے رائے لی جس کے بعد امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کو جیل خانہ سے رہا کر کے ایک مکان میں بند کر دیا اور ساتھ ہی فتویٰ نہ دینے اور لوگوں سے ملنے جلنے پر پابندی لگا دی اسی حالت میں امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ فوت ہو گئے۔

واقعات کے سیاق وسباق کے مطابق آخری روایت بالکل ٹھیک ہے کہ منصور اپنے آپ کو اس حال میں پیش نہیں کرنا چاہتا تھا کہ وہ علم اور اہلِ علم کے لوگوں کو کم تر سمجھتا ہے لیکن جب حالات نے منصور کو امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کی ایذاء رسانی پر مجبور کیا تو اس نے خود کو بے قصور قرار دے کر لوگوں کو یقین دِلایا کہ وہ سب کچھ انتقام لینے کی خاطر نہیں بلکہ عہدہ نہ قبول کرنے پر سزا دے رہا ہے۔

عقل وقیاس سے ظاہر ہوتا ہے کہ منصور کے مصاحبین میں سے کسی نے مشورہ دیا ہوگا کہ اس نیک انسان پر رحم کرے جس کی مخالفت سے خلیفہ کو کوئی نقصان نہیں پہنچ سکتا ہے۔ نیز رائے عامہ کے خوف سے امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کو سخت سزا دینے سے گریز کرتا تھا۔

مؤرخین متفق ہیں کہ امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ نے وصیت کی تھی کہ انہیں مقبرہ کے اس حصے میں دفن کیا جائے جو غصب شدہ نہ ہو، یہ وصیت اس صورت تسلیم کی جا سکتی ہے جب منصور نے امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کو جیل خانے سے رہا کر کے اپنے اطمینان کی خاطر درس وافتاء اور لوگوں سے میل جول پر پابندی لگا دی ہو اس طرح جیل میں رہنے کا کوئی مطلب نہیں۔

روایت ہے کہ امام اعظم کے وصال کے بعد منصور نے امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کی نمازِ جنازہ پڑھی اگر امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ جیل میں فوت" ہو جاتے تو منصور نے (ایسا کیوں کیا) یعنی نمازِ جنازہ کیوں پڑھی۔

امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ صدیقوں اور شہیدوں کی طرح 150ھ میں وفات پا گئے، بعض مؤرخین نے ان کا سال وفات 151ھ یا 153ھ لکھا ہے۔ یہ ایک مسلمہ حقیقت ہے کہ امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ جیسے پاک باز، مضبوط دل، عقل مند اور صبر و تحمل رکھنے والے انسان کے لیے موت ہی راحت کا سبب ہوتی ہے۔

امام اعظم کی وصیت

امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ نے مخالفین کی ہر تکلیف کو صبر و تحمل سے برداشت کیا۔ امراء اور خلفاء کی طرف سے جو اذیتیں دی گئیں، ان میں بھی آپ نے کمزوری کا اظہار نہیں کیا اگر جہاد بالنفس کے مختلف میدان ہیں تو امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ اس جہاد کے قائد عظیم تھے۔ ہر میدان میں کامیاب ہوئے اور جہاد میں ثابت قدم رہے اور مشکلات کو رضائے الٰہی سمجھ کر قبول کر لیتے تھے۔ امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ نے اپنی زندگی کے آخری ایام میں وصیت کی تھی کہ ان کو پاک زمین میں دفن کیا جائے اور ایسی زمین پر دفن نہ کیا جائے جس پر الزام ہو کہ خلیفہ نے دھاندلی سے اس پر قبضہ کیا ہے۔ ابوجعفر المنصور کو امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کی اس وصیت کا علم ہوا تو افسوس سے کہا:

> ”میری اس زندگی میں اور موت کے بعد امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کے سامنے میری طرف سے کون عذر پیش کرے گا۔“

اس میں کوئی شبہ نہیں کہ ایک علمی و دینی شخصیت کسی سلطنت و حکومت کے جاہ و جلال کی طرح لوگوں پر اثر انداز نہ ہو۔

تمام اہالیانِ بغداد نے اس عظیم فقیہہ امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کے جنازے میں شرکت کی۔ بعض مؤرخین نے جنازے میں حاضرین کی تعداد پچاس ہزار کے قریب بتائی ہے اور اس کے بعد ابوجعفر المنصور نے امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کی قبر پر کھڑے ہو کر نمازِ

جنازہ پڑھی۔

منصور نے امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کی نمازِ جنازہ ان کے اخلاق و دین اور تقویٰ کے اعتراف میں پڑھی یا رعایا کو خوش کرنے کے لیے ایسا کیا تھا۔ ہو سکتا ہے کہ منصور کے سامنے دونوں مقصد ہوں' یہ بنیادی بات ہے کہ امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ ایک عظیم و جلیل شخصیت کے مالک تھے۔

حلقہ درس کی منتقلی

اس میں شک نہیں کہ امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ بغداد میں فوت ہوئے اور وہیں دفن کر دیا گیا۔ سوال یہ ہے کہ انہوں نے بغداد میں اپنا حلقۂ درس منتقل کر لیا تھا یا کوفہ میں قائم رہا کیونکہ مؤرخین نے حلقۂ درس کو بغداد میں منتقل کرنے کا ذکر نہیں کیا۔ روایات میں مطابقت پائی جاتی ہیں۔ امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کا حلقۂ درس کوفہ میں قائم رہا یہاں تک کہ امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کو درس و افتاء سے روک دیا گیا۔ مؤرخین بیان کرتے ہیں کہ امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کو زبردستی سواری پر بٹھا کر بغداد پہنچایا گیا اس لیے کہہ سکتے ہیں کہ تعمیر بغداد کے بعد جب تک امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ زندہ رہے' کوفہ میں درس و تدریس کا فریضہ سرانجام دیتے رہے یہاں تک کہ مصائب و آلام کو برداشت کرتے اس دنیا سے رخصت ہو گئے اس کا مطلب یہ نہیں کہ امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ نے کوفہ کے علاوہ کسی دوسری جگہ حلقۂ درس قائم نہیں کیا۔

روایت ہے امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ جب حج کے لیے تشریف لے جاتے تو وہاں بھی فتویٰ دیتے اور لوگوں سے بحث و مباحثہ میں مشغول رہتے تھے اور کبھی کبھی مسجد حرام میں حلقۂ درس قائم کر لیتے تھے جب امام صاحب نے امویوں کے ظلم و ستم سے تنگ آ کر حرم کے پڑوس میں پناہ لی تو اس عرصے کے دوران آپ نے اپنی آراء سے متعارف کراتے ہوئے مکہ معظمہ میں حلقۂ درس قائم کر لیا تھا۔ امامِ اعظم کے سوانح نگاروں نے اس بارے میں خاموشی اختیار کی ہے نہ تو انہوں نے اس کی تائید کی ہے اور نہ ہی تنقید۔

تاریخی مطالعہ سے معلوم ہوا کہ امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ نے کوفہ سے باہر دوسرے

فقہاء سے بھی بحث و مباحثہ کا سلسلہ جاری رکھا جسے مکہ میں امام اوزاعی کے درمیان تبادلہ خیالات اور مدینہ میں امام مالک رحمۃ اللہ علیہ سے مدارست اور بصرہ میں مجادلات کو تسلیم کرلیا جائے تو اس میں کوئی شبہ نہیں کہ امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کی تدریس کا بڑا حصہ ان کے شاگردوں کے درمیان کوفہ میں قائم رہا اور آپ کوفہ کے ایک عظیم فقیہہ کے لقب سے یاد کیے جانے لگے۔

امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کا علم اور مصادر

حاسدین کی تنقید

اسلامی فقہ کی تاریخ میں امامِ اعظم کے سوا کوئی ایسی شخصیت نظر نہیں آتی جس کی تعریف اور نکتہ چینی اتنی زیادہ تعداد میں نظر آتی ہوں جتنے امامِ اعظم کے ہیں جس طرح امامِ اعظم کے سوانح نگاروں نے بہت زیادہ کتابیں لکھیں اسی طرح تنقید کرنے والوں کی تعداد بھی کم نہیں ہے۔ حقیقت یہ ہے کہ وہ ایک مستقل فقہی مسلک رکھتے تھے جس کو قائم کرتے وقت امامِ اعظم نے بڑے غور وفکر سے کام لیا اس لیے ضروری تھا کہ بعض (مؤرخین) تحسین وستائش کے ساتھ ان سے خوش ہوتے اور بعض حسد کے ساتھ خلاف۔

امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کے مخالفین کی صف میں زیادہ تر وہ لوگ نظر آتے ہیں جو گہری سوچ میں ان کے مقابلے میں عاجز تھے یا ان کے مدارک فقہ تک رسائی نہیں رکھتے تھے یا ان کا تعلق تنگ مزاج لوگوں سے تھا جو ہر اس زاویہ نظر کو جو اقوالِ سلف سے ماخوذ نہ ہو حق سے خارج اور انکار کرنا مناسب سمجھتے تھے۔ امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ سے ان کی مخالفت کا ایک سبب یہ تھا کہ ان کی نظر میں جہاں امامِ اعظم کو خاموشی اختیار کرنی چاہیے وہاں امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ بے دھڑک اپنی رائے اور قیاس کا استعمال کر دیتے تھے۔

منفی پراپیگنڈا

امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کے بعض نکتہ چیں وہ ہیں جو ان کی شان وشوکت اور علم و

فضل سے نا آشنا ہیں، وہ نہیں جانتے کہ اللہ تعالیٰ نے امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کو وسیع عقل، علم کے خزانوں اور دنیا کی نظروں میں اعلیٰ مقام سے نوازا ہے۔ امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ پر تنقید کرنے والے کتنے ہی کیوں نہ ہوں اور ان کی تعداد کا عالم کچھ بھی ہو مگر یہ بنیادی بات ہے کہ تاریخ نے اس عظیم فقیہہ سے تنقید کرنے والوں کے مقابلے میں ہمیشہ انصاف کیا ہے جو لوگ امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کی زندگی میں ان پر الزام عائد کرتے تھے، وہ مرنے کے بعد بھی ان کے خلاف منفی پروپیگنڈہ کرنے سے باز نہ آئے۔ لوگوں نے غور و فکر سے ان کی باتیں سنیں جنہوں نے امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کی صفت و ثناء بیان کی ہے تو الزام تراشی کرنے والوں کے لیے روشن دلیل ہے کہ انسان جب اعلیٰ مقام و مرتبہ اور دین کے لحاظ سے عظمت و مرتبہ حاصل کر لیتا ہے تو الزام عائد کرنے والے باز نہیں آتے۔ یہ چیز امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کی آزمائش میں اضافے کا سبب بنتی ہے۔

ہم دیکھتے ہیں کہ امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کی تعریف و تحسین کا سلسلہ نسل در نسل جاری رہا اور ہر دور کے اہلِ علم نے آپ کو زبردست خراجِ تحسین پیش کیا۔ امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کے علم اور شخصیت کی تعریف و ثناء میں وہ لوگ رطب اللسان نظر آتے ہیں جو آپ کے مخالف تھے، یہ سب لوگ آپ کی بلندی قدر پر متفق ہیں۔

امام اعظم کو خراج تحسین

اب ان کے ہم عصر اور ان کے عہد سے قریب یا دُور سے تعلق رکھنے والے علماء کے تاثرات بیان کرتے ہیں۔

فضیل بن عیاض پرہیزگاری میں اپنا کوئی ثانی نہ رکھتے تھے لیکن امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کے بارے میں اپنے تاثرات بیان کرتے ہوئے فرماتے ہیں:

امامِ اعظم ایک عظیم فقیہہ تھے، فقہی اعتبار سے ان کا مقام بہت بلند تھا، دولت مند تھے اور یہ دولت لوگوں پر خرچ کرتے تھے۔ دن رات حصولِ علم میں مشغول رہتے تھے، شب بیدار اور کم گو تھے اگر حلال و حرام سے متعلق مسئلہ آ جاتا تو اچھے طریقے سے بیان کر دیتے اور خلیفہ کی طرف سے آئے ہوئے ہدایا و تحائف قبول نہ کرتے تھے۔

جعفر بن ربیع بیان کرتے ہیں:

میں امام صاحب کے پاس پانچ سال تک رہا لیکن ان سے زیادہ کسی کو خاموش طبع نہیں پایا' آپ گھنٹوں خاموش رہتے اور کچھ نہ بولتے تھے۔ کسی فقہی مسئلہ کے بارے میں پوچھا جاتا تو ندی کی طرح بہنے لگتے تھے۔ میں نے یہ بھی دیکھا جواب دیتے ہوئے بعض اوقات آپ جوش میں بھی آ جاتے تھے۔

ملیح بن وکیع بیان کرتے ہیں:

اللہ تعالیٰ نے امام صاحب کو عظیم الامانت اور بلند حوصلہ عطا کیا اور وہ ہر چیز پر اللہ تعالیٰ کی رضا کو مقدم رکھتے تھے اگر اللہ تعالیٰ کے راستے میں تلواروں کے زخم کھانا پڑتے تو کھا لیتے۔ اللہ تعالیٰ امام صاحب پر نیک لوگوں کی طرح رحمتیں نازل کرے ان کا تعلق اسی طبقے سے تھا۔

ایک معاصر عبداللہ بن المبارک بیان کرتے ہیں کہ امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ عظیم شخصیت کے مالک تھے۔ امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کی صفات بیان کرتے ہوئے کہتے ہیں:

''امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ تو علم کا مغز ہیں۔''

ابن جریج محدث نے امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کو زندگی کے ابتدائی ایام میں دیکھ کر کہا کرتے تھے

''جلد ہی وہ زمانہ آ جائے گا جس میں یہ لڑکا علم میں اعلیٰ مقام حاصل کرے گا۔''

امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ بڑے ہو گئے تو ابن جریج کے سامنے ان کا ذکر چھڑا تو کہنے لگا:

''بے شک وہی فقیہہ ہیں۔''

امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کے ایک معاصر بیان کرتے ہیں

امام اعظم (ایک عظیم شخصیت کے مالک ہیں) ہر فن میں مہارت رکھتے ہیں' وہی شخص کلام سے بور ہو سکتا ہے جو ان کو سمجھنے میں قدرت نہ رکھتا ہو۔

امام اعمش بیان کرتے ہیں:

''امامِ اعظم ایک عظیم فقیہہ ہیں۔''

ایک مرتبہ امام مالک رحمۃ اللہ علیہ سے عثمان بتی کے بارے میں پوچھا گیا تو امام مالک رحمۃ اللہ علیہ نے جواب دیا' وہ معمولی درجے کا شخص ہے پھر ابن شہرمہ کا پوچھا تو ان کے بارے میں بھی وہی جواب دیا اس کے بعد امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کے بارے میں سوال کیا تو کہنے لگے اگر امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ اپنی رائے سے مسجد کے ستونوں کو لکڑی کا ثابت کرنا چاہیں تو یقین کر لو گے کہ یہ ستون لکڑی کے ہیں۔

عبداللہ بن مبارک کا بیان

بہت زیادہ لوگوں نے امامِ اعظم کی تعریف و تحسین بیان کی ہے اور جو اقتباسات بیان کیے گئے' ان کی حیثیت ایک نمونے سے زیادہ نہیں۔ ہر وہ شخص جو ان کا دوست ہے یا مخالف' سب نے ایک عظیم فقیہہ ہونے کا اعتراف کیا ہے لیکن جامع تعریف عبداللہ بن مبارک کی ہے جو بیان کرتے ہیں:

''امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ علم کا مغز تھے۔''

امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ نے علمِ دین کا مغز اور نچوڑ حاصل کر لیا اور علمِ دین کی گہرائی تک پہنچ چکے تھے۔ یہ ایک مسلمہ حقیقت ہے کہ امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ مسائل کی تہ تک پہنچ جاتے اور ان کی حقیقت کا ادراک کرنے میں اپنا ثانی نہیں رکھتے تھے۔ وہ مسائل کے اصول کے شناسا تھے اور مسائل کی بنیاد آسانی سے قائم کر لیتے تھے۔ امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ نے اپنے دور کو علم' فکر اور مناظرے کا دور بنا لیا تھا' مجمع میں بدمذہب لوگوں کے حملوں کا جواب دیتے اور مختلف فرقوں سے مناظرے کرتے تھے۔ امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ نے علمِ کلام میں اپنا خاص مسلک وضع کر لیا تھا اس سلسلے میں بہت سے رسائل بھی ان کی طرف سے منسوب ہیں۔

امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کی طرف سے حدیث کی ایک کتاب منسوب ہے جس کو مسندِ امامِ اعظم کہا جاتا ہے اگر اس کتاب کی نسبت امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کی طرف صحیح

مان لی جائے تو تسلیم کرنا ہوگا کہ امام صاحب علمِ حدیث میں خاص مقام رکھتے تھے۔ علمِ فقہ، مسائل کا حل، فہم حدیث اور احکام سے ان کی علل کا استنباط اور ان پر بنیاد قائم کرنے میں وہ اعلیٰ مقام پر فائز تھے۔ ایک معاصر بیان کرتے ہیں:

> ''حدیث کو سمجھنے میں امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ جیسا کوئی شخص نہیں کیونکہ وہ الفاظ و مناسبات اور کلام کے سیاق و سباق کے درمیان ایسے باریک نکات استنباط کر لیتے ہیں جو احکام کا مقصد ہیں۔ وہ حدیث کو سمجھنے میں صرف ظاہری الفاظ پر اعتبار نہیں کرتے تھے بلکہ معنی کو سمجھ کر قوانین اخذ کرتے تھے اور پیش آمدہ مسائل کے ساتھ انہیں ہم آہنگ کرتے تھے۔ شرعی حکم کو بنیاد قرار دے کر اس کے مشابہ احکام اس پر قیاس کر لیتے ہیں۔''

سوال یہ ہے کہ امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ نے علمِ دین کہاں سے حاصل کیا؟ علمِ دین کے مصادر اور عوامل کیا تھے؟

امامِ اعظم میں کون سی خوبیاں تھیں جن کے باعث تاریخ علوم اسلامیہ ان کے علمی ذخائر سے بھری نظر آتی ہے؟

امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کی شخصیت کی تعمیر ان کی مخصوص حیثیت کی تشکیل کے بنیادی عوامل درج ذیل ہیں:

(۱) امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کی ذاتی صلاحیتیں ان میں آپ کو فطری صلاحیتیں بھی شامل ہیں اور وہ صلاحیتیں بھی شامل ہیں جنہیں آپ نے مشق اور ریاضت کے ذریعے سنوارا۔ مختصر لفظوں میں ہم یہ کہہ سکتے ہیں کہ ان سے مراد وہ تمام ترخصوصیات ہیں جو کسی بھی شخص کے فطری رجحان کو متعین کرنے اور اس کی سوچ کو ایک واضح رُخ دینے میں بنیادی کردار ادا کرتی ہیں۔

جن اساتذہ نے امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کی تربیت کی اور اپنے خیالات سے متاثر کیا، ان کے لیے ایسا طریقہ اختیار کیا جس کو امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ نے اپنا مسلک بنایا۔ دوسرے الفاظ کے مطابق انہوں نے امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کو مختلف طریقوں سے

روشناس کرایا جن کی روشنی میں امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ نے اپنا طرزِ عمل متعین کیا اور اپنی رائے اور اجتہاد کے ذریعے سوالات کے جوابات دینے کے آداب مقرر کیے۔

امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کو زندگی کے مختلف ادوار میں کن مشکلات کا سامنا کرنا پڑا' کیسے حالات سے دوچار ہوئے جنہوں نے امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کی زندگی کو بدل کر رکھ دیا۔

بسا اوقات ایسا ہوتا ہے کہ دو انسانوں میں ایک جیسی صلاحیتیں موجود ہوتی ہیں۔ اساتذہ ایک ہوتے ہیں لیکن ایک شخص زندگی میں کامیاب ہو جاتا ہے اور دوسرا ناکام یا وہ شخص ایسا راستہ اختیار کر لیتا ہے جو اس کی ناکامی کا سبب بن جاتا ہے اس نے خود اپنے لیے ایک ایسا راستہ متعین کیا ہوتا ہے جس میں اس کے اساتذہ کی صلاحیتوں کا کوئی دخل نہیں ہوتا بلکہ یہی اسلوب حیات اس کا راہ نما ہے۔

امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ نے جس زمانے میں زندگی گزاری اور جس معاشرے میں ان کے شب و روز بسر ہوئے جن کے ذریعے ان کی صلاحیتیں پختہ ہوئیں' ان پہلوؤں پر تفصیل سے گفتگو آگے بیان کریں گے۔

امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کے صفات و خصائل

امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ اعلیٰ صفات کے حامل تھے جن کے باعث انہوں نے علماء کرام کے طبقہ میں بلند مقام حاصل کیا' وہ ایک عالمِ دین' مرد ثقہ' بہت زیادہ ذہین' غور و فکر کرنے اور برجستہ صفات کے حامل تھے۔

جذبات پر قابو

امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ اپنے آپ پر قابو رکھتے تھے (یعنی اپنے نفس کو قابو میں رکھتے تھے) اور مشاعر و حواس کو حد سے زیادہ بڑھنے نہ دیتے اور ناگوار باتیں سن کر طیش میں نہ آتے تھے۔ الزام تراشیاں امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کو حق کے لیے آواز بلند کرنے سے نہیں روک سکتی تھیں۔

ایک مسئلے پر بحث و مباحثہ کر رہے تھے جس کا فتویٰ عراق کے مشہور واعظ حسن بصری نے دیا تھا' گفتگو کے دوران امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ نے کہا:

''حسن بصری نے غلطی کی ہے۔''

ایک شخص نے غصے میں آ کر کہا:

بدتمیز حسن بصری کی غلطی نکالتا ہے۔؟

لیکن امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ غصے میں نہ آئے' آپ نے فرمایا:

خدا کی قسم! حسن بصری نے غلطی کی ہے اور عبداللہ بن مسعود کا فتویٰ صحیح ہے۔

امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ فرمایا کرتے تھے:

”اے اللہ! جن لوگوں کے دل ہمارے لیے تنگ ہیں، ہمارے ان کے لیے کشادہ فرما دے۔“

شعور اور حساسیت

اس صبر و تحمل اور وسعت قلب کا مطلب یہ نہیں کہ امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کو کس بات کے بارے میں احساس نہیں ہوتا تھا اور ان کی قوتِ شعور کمزور تھی۔ حقیقت یہ ہے کہ امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ حد سے زیادہ حساس دل کے مالک تھے۔ روایت ہے کہ اگر کسی نے امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کو زندیق یا بدعتی کہا تو آپ بڑے صبر و تحمل کے ساتھ فرماتے:

اللہ تعالیٰ تمہیں معاف کر دیں، وہ اچھی طرح جانتا ہے میں ایسا نہیں ہوں جس وقت سے میں نے اللہ تعالیٰ کو پہچانا ہے، کسی کو اس کے ہم پایہ نہیں سمجھا اسی سے درگزر کی امید رکھتا ہوں اور اس کی ناراضگی سے ڈرتا ہوں۔“

اللہ تعالیٰ کی ناراضگی کے ذکر پر میری آنکھوں سے آنسو جاری ہو جاتے ہیں اس شخص نے شرمندہ ہو کر کہا، مجھے معاف کر دیں۔

امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ نے جواب دیا:

جو لوگ بغیر جانے میرے بارے میں کچھ کہتے ہیں، وہ معافی کے قابل ہیں لیکن علماء میں سے کوئی شخص میری طرف ایسی بات منسوب کرے جس میں برائی ہو تو میں انہیں معاف نہیں کروں گا کیونکہ علماء کرام کے مرنے کے بعد بھی غیبت کے اثرات باقی رہتے ہیں۔

امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ انتہائی حساس تھے اس کی وجہ ان کی تحمل و بردباری نہ تھی بلکہ وہ ایک باشعور اور پرہیزگار انسان اور ایسی باتوں کے متعلق غور و فکر کرتے جو اللہ تعالیٰ سے تعلق جوڑنے کا ذریعہ ہوں اور اخلاقی برائی سے پاک ہوں۔

امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کا دل اس قدر پختہ تھا کہ تکلیف پہنچانے والی باتیں ان پر اثر انداز نہیں ہوتی تھیں۔ امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ اکثر ایسی باتوں کو نظر انداز کر دیتے اور ذرا اثر قبول نہیں کرتے تھے۔ آپ صبر و تحمل سے ان باتوں کو برداشت کر لیتے تھے، جذبات

نفس کے تیز وار بھی ان کے فکر کو ہلا نہیں سکتے تھے۔

امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ مستقل مزاج اور بہادر تھے' ایک مرتبہ مسجد میں حلقۂ درس کے درمیان تشریف فرما تھے کہ چھت سے سانپ ان کی گود میں آ گرا' شور مچ گیا مگر امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ آرام وسکون سے درس دینے میں مصروف رہے اور سانپ کو ہاتھ سے پیچھے ہٹا دیا۔

غور وفکر کی صلاحیت

امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ غور وفکر کی دولت سے مالا مال تھے' دوسروں کے افکار میں جذب ہونے میں ماہر تھے' ان کے استاد حماد بن ابی سلیمان نے محسوس کیا تھا کیونکہ امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ اکثر مسائل میں ان سے بحث ومباحثہ کرتے تھے لیکن اپنی بلند سوچ کی کسوٹی پر پرکھے بغیر قبول نہیں کرتے تھے اس غور وفکر کا نتیجہ یہ نکلا کہ ہر مسئلے کے بارے میں آزادانہ سوچتے تھے پھر کتاب وسنت کے نصوص یا صحابہ کے فتاوا کے علاوہ کسی دوسری بات کو تسلیم نہ کرتے تھے۔ تابعین کے اقوال کا جائزہ لینے کے بعد ان پر صحبت وسقم کا حکم لگاتے تھے کیونکہ تابعین کی ذاتی آراء من وعن تسلیم کرنا واجب نہیں ہے۔

امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کوفہ میں ایسے معاشرے میں رہتے تھے جن کا تعلق اہلِ تشیعہ سے تھا۔ امام صاحب نے اپنے دور کے آئمہ شیعہ جیسے زید بن علی' محمد الباقر' جعفر الصادق' عبداللہ بن حسن سے ملاقات بھی کی۔ امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ اہلِ بیعت کی طرف مائل ہونے' پیار ومحبت کا جذبہ رکھنے اور ان کی خاطر تمام مصائب کو برداشت کرنے کے باوجود اپنی رائے کو اکابر صحابہ رضوان اللہ علیہم اجمعین سے پوشیدہ رکھتے تھے۔

ابن عبدالبر بیان کرتے ہیں:

سعید بن ابوعروبہ کا قول ہے' ایک مرتبہ کوفہ گیا تو امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کی مجلس میں تشریف فرما تھا کہ انہوں نے حضرت عثمان بن عفان کا ذکر کیا اور ساتھ ان کے لیے دعائے رحمت کی۔ میں نے جواب دیا' اللہ تعالیٰ تم پر بھی رحمت فرمائے۔ میں نے اس شہر میں آپ کے سوا کسی کو عثمان بن عفان کے لیے دعائے رحمت کرتے نہیں دیکھا۔

امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کا یہ غور وخوض ان کو رعایا کے سامنے نہ جھکنے دیتا تھا نہ خواص میں فنا ہونا اور نہ حب و بغض جس پُر اثر کرتا تھا۔

گہری سوچ

امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ گہری سوچ کے مالک تھے، بحث و مباحثہ میں نصوص کے ظاہر نکات پر اعتبار نہیں کرتے تھے۔ مسائل کی جانچ و پڑتال کرنے کے بعد مسائل کی تہ تک پہنچنے کی کوشش کرتے تھے بلکہ امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ عبارت کے دور یا قریب سے جاننے والے کے پاس خود چلے جاتے تھے، وہ اپنی دراست میں کسی معاملے کی ظاہری حالت پر غور وفکر کافی نہیں سمجھتے تھے لیکن کسی قسم کی تذبذب اور کمزوری کے بغیر اس کی حالت پر بحث نہیں کرتے تھے۔ اللہ تعالیٰ نے سب سے پہلے ان کی توجہ علم کلام کی طرف اس لیے کی تاکہ اپنی فکری تشنگی کو بجھالیں اور بحث و مباحثہ کے ذریعے اپنی فکری سوچ سے سیر ہو جائیں اس غور وفکر کی بدولت احادیث کی جانچ و پڑتال میں گہرائی سے کام لینے کے عادی تھے۔

امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ احکام کی علل سے بحث کرتے اور اس سلسلے میں الفاظ و عبارات کے سیاق و سباق، نشست و برخاست، تقدیر، تاخیر سے پوری طرح مدد لیتے تھے جب جائزہ لینے کے بعد علت کا تعین ہو جاتا تو اس کے ذریعے اپنی آراء و قیاس کے ذریعے بہت سے فرضی مسائل اور صورتیں پیش کرتے تھے۔

حاضر جوابی

امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ نہایت حاضر جواب تھے، وہ نہ اپنی سوچ کو روکتے نہ غور وخوض پر کوئی پابندی لگاتے، علمِ حق جب تک امام صاحب کا ساتھ دیتا، مزید دلائل کے ساتھ جواب دیتے تھے۔ آپ بحث و مباحثہ سے کبھی عاجز یا خاموشی اختیار نہیں کرتے تھے۔

امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ زبردست ذہنی صلاحیتوں کے مالک تھے، وہ جانتے تھے کہ مدمقابل کو کس طریقے سے قائل کیا جا سکتا ہے اس سلسلے میں حیرت انگیز واقعات کو امام

ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کے سوانح نگاروں نے اپنی کتب میں نقل کیا ہے۔ ہم یہاں تین ایسے مناظرات نقل کرتے ہیں جو زیادہ حیرت انگیز تو نہیں لیکن ان سے امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کی باریک بینی اور سخن شناسی کا ضرور انکشاف ہوتا ہے۔

پہلا مناظرہ: روایت ہے ایک آدمی نے مرتے وقت امامِ اعظمؒ کی غیر موجودگی میں ان کے لیے وصیت کی۔ امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ نے قاضی کی عدالت میں دعویٰ کیا اور ساتھ شہادت بھی پیش کی کہ فلاں آدمی نے مرتے وقت میرے لیے وصیت کی ہے۔ قاضی ابن شبرمہ نے یہ سُن کر امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ سے سوال کیا:

"امامِ اعظم! آپ حلف اُٹھا کر اس بات کی تصدیق کر دیں کہ آپ کہ گواہوں نے بالکل ٹھیک شہادت دی ہے۔"

امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ نے جواب دیا:

"وصیت کے وقت میں حاضر نہیں تھا اس لیے مجھ پر حلف عائد نہیں ہوتا۔"

ابن شبرمہ نے کہا:

"امامِ اعظم! آپ کی قیاس آرائیاں گمراہ کن ہیں۔"

امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ نے جواب دیا:

"اگر کسی نابینا آدمی کا سر زخمی کر دیا جائے اور اس واقعہ کی شہادت کے لیے دو گواہ بھی پیش کر دیئے جائیں تو کیا نابینا سے حلف لیا جائے گا کہ وہ سچی شہادت پیش کر رہا ہے؟ حالانکہ وہ بے چارہ دیکھ ہی نہیں سکتا تھا۔"

یہ سُن کر ابن شبرمہ نے امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کے حق میں فیصلہ کیا اور ساتھ ہی وصیت بھی نافذ کر دی۔

دوسرا مناظرہ: ضحاک بن قیس خارجی (بنوامیہ پر خروج کیا تھا) ایک مرتبہ کوفہ کی مسجد میں آیا اور امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ سے کہنے لگا:

"توبہ کریں۔"

امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ نے پوچھا "کس غلطی پر توبہ کروں؟

ضحاک بن قیس: آپ نے ''حکمین'' کے جواز کا فتویٰ دیا ہے اس لیے توبہ کریں۔

امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ نے جواب دیا:

ضحاک بن قیس: مجھ سے بحث و مباحثہ کرو گے یا قتل کرنا چاہتے ہو؟

ضحاک نے کہا' بحث کروں گا۔

امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ نے جواب دیا:

''اگر کسی حکم میں ہماری رائے مختلف ہو تو تحکیم کسے مانا جائے گا؟''

ضحاک نے کہا آپ کی مرضی ہے جسے چاہیں تحکیم مقرر کر لیں۔

امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ نے ضحاک کے آدمیوں میں سے ایک آدمی سے کہا' تم ہمارے مابین تحکیم کی حیثیت سے بیٹھ جاؤ اگر ہم کسی جگہ اختلاف کریں تو فیصلہ کر دینا۔

ضحاک سے پوچھا' تم اس آدمی کو تحکیم مقرر کرنے پر خوش ہو؟

ضحاک نے کہا' ہاں! ٹھیک ہے۔

امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ نے جواب دیا' ثالث تو تم نے خود ہی مان لیا اب بحث مباحثہ کیسا؟ ضحاک لاجواب ہو گیا۔

تیسرا مناظرہ: کوفہ میں ایک شخص حضرت عثمان بن عفان رضی اللہ تعالیٰ عنہ پر یہودیت کی تہمت لگاتا تھا۔ علماء کرام میں کوئی بھی ایسا نہ تھا جو اس شخص کو لاجواب کر دیتا۔ یہ سُن کر امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ اس کے پاس تشریف لے گئے اس نے پوچھا' آپ کا کیسے آنا ہوا؟

امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ نے کہا' نکاح کا پیغام لے کر آیا ہوں۔

اس نے پوچھا' کس کے لیے؟

امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ نے جواب دیا: ''تمہاری بیٹی کے لیے'' اُس نے پوچھا: ''کون آدمی ہے؟''

امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ نے جواب دیا' بہت زیادہ شریف اور دولت مند آدمی ہے حافظ قرآن اور تہجد گزار ہے۔ اللہ تعالیٰ کے خوف سے گریہ وزاری میں مصروف رہتا ہے'

بہت زیادہ سخاوت کرنے والا ہے اس نے کہا' امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ! اگر کوئی شخص اس سے کم صفات کا بھی ہوتا تو میں اسے بھی منظور کر لیتا۔

امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ نے جواب دیا' ٹھیک ہے لیکن ایک بات بتانا بہت ضروری ہے۔ اس نے کہا' کون سی بات ہے؟

امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ نے جواب دیا' بات تو صرف یہ ہے کہ وہ شخص یہودی ہے۔

اس نے کہا' سبحان اللہ! آپ کی رائے یہ ہے کہ اپنی لڑکی کی شادی ایک یہودی سے کر دوں؟

امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ نے کہا' یہ پیغام آپ کو قبول نہیں؟

اس نے کہا' بالکل نہیں!

پھر امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ نے جواب دیا:

نبی اکرم صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے اپنی بیٹی کی شادی یہودی (حضرت عثمان) شخص سے کی تھی؟

امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ نے کہا' اچھا تو تم حضرت عثمان کو یہودی سمجھتے ہو حالانکہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کی بیٹی ان کے نکاح میں تھیں۔ یہ سن کر وہ آدمی لاجواب ہو گیا۔

اس نے کہا' استغفر اللہ! میں اپنے عقیدے سے توبہ کرتا ہوں۔

ان مناظرات سے معلوم ہو گیا کہ امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ مناظروں میں نہایت لطیف انداز میں گفتگو کرتے تھے اور سخت و نازک موقعوں پر اپنی بات کے بارے میں ایسی دلیل پیش کرتے کہ حاضرین حیران ہو جاتے تھے۔ ابوجعفر المنصور نے امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کی اس ذہانت کو دیکھ کر ایک مرتبہ ان سے کہا:

''تم بڑے حیلے بہانوں سے کام لیتے ہو۔''

امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ اپنی باشعور صلاحیت اور لوگوں کے ذہنوں سے واقفیت رکھنے کی بناء پر مناظرات میں آسانی سے راستہ تلاش کر لیتے تھے اور مدمقابل کے ذہنی

رجحان کے مطابق اس پر گرفت حاصل کر لیتے تھے، مدمقابل حق بات کا قائل ہو جاتا اور آپ آسانی سے بات منوا لیتے تھے۔

امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ علم حق میں اس قدر مخلص تھے کہ اس اعلیٰ صفت کی بدولت اللہ تعالیٰ نے آپ کے دل کو روشن کر دیا تھا جس شخص کا دل خلوص کی دولت سے مالا مال ہو، وہ نفسانی خواہشات اور غور و فکر سے بالاتر ہو کر اپنی گہری سوچ کے ذریعے دینی مسائل کو حل کرنے کی کوشش کرتا ہے۔

اللہ تعالیٰ اس انسان کے دل میں نور معرفت ڈال دیتا ہے۔ جس سے اس کی سوچ کے مدارک روشن ہو جاتے ہیں اور اس کی سوچ میں مضبوطی پیدا ہو جاتی ہے اور وہ صحیح طور ان سے آگاہ ہو جاتا ہے جو شخص ذاتی خیالات کے دائرے میں پھنس جاتا ہے، وہ حرص و ہوس کا قیدی بن جاتا ہے اور گمراہی کے راستے پر گامزن ہو جاتا ہے اور اسے احساس تک نہیں ہوتا کہ وہ اپنی ذاتی خیالات کے دائرے میں قید ہوا ہے یا عقل مندی سے کام لے رہا ہے۔

حق کی پیروی

امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ ہمیشہ اپنے ذاتی خیالات سے بلند ہو کر بات کو سمجھنے کی کوشش کرتے تھے اس بات سے غافل نہ تھے کہ علمِ دین کا دوسرا نام حکم فقہ ہے۔ امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ اکثر کہا کرتے تھے کہ جو شخص ذاتی خیالات کی پیروی کرتا ہے وہ دین کے تقاضوں کو پورا نہیں کر سکتا۔

امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ ہمیشہ حق کی پیروی کرتے اور بحث و مباحثہ میں حق کے ساتھ دلائل دیتے اور مدمقابل اگر حق بات کہتا تو بے تامل تسلیم کر لیتے تھے۔

اسی وجہ سے امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ اپنی آراء کو علمِ حق کا درجہ ہرگز نہیں دیتے تھے اور ہر قسم کے شک و شبہ سے بالاتر ہو کر فرماتے تھے:

میری یہ رائے میری سوچ اور غور و فکر کے مطابق بالکل ٹھیک ہے اگر کوئی شخص اس سے بہتر رائے پیش کرنا چاہے تو پھر وہ رائے اولیٰ ہے اور اقرب الی الصواب ہے۔

ایک مرتبہ امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ نے فرمایا، معلوم نہیں ہو سکتا ہے غلط ہو۔

امام زفر بیان کرتے ہیں کہ ہم امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کی خدمت میں حاضر ہوتے تو ہمارے ساتھ ابو یوسف اور محمد بھی ہوتے تھے۔ امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ فقہ کے مسائل بیان کرتے اور ہم لکھ لیا کرتے تھے لیکن ایک دن انہوں نے ابو یوسف سے فرمایا:

> ''یعقوب! ہر بات سن کر لکھا نہ کرو کیونکہ میری آج ایک رائے ہوتی ہے اور اس سے رجوع کر لیتا ہوں اور کل میری رائے قائم کرتا ہوں تو اس سے رجوع کر لیتا ہوں۔''

احادیث و آثار کی پیروی

امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کے علمِ حق کا یہ عالم تھا کہ مناظرہ میں کوئی صحیح حدیث پیش کرتا جس میں شک کی گنجائش نہ ہوتی یا سند کے لحاظ سے صحابی کا فتویٰ بیان کیا جاتا تو امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ اپنی رائے کو فوراً ترک کر دیتے اور حدیث یا فتوے کے مطابق مسلک وضع کر لیتے تھے۔

روایت ہے زہیر بن معاویہ بیان کرتے ہیں کہ میں نے امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ سے امانِ عبد کے متعلق سوال کیا امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ نے جواب دیا:

اگر غلام فوجی نہیں ہے تو اس کی امان باطل ہے۔

زہیر نے کہا، عاصم الاحوال نے فضل بن یزید الرقاشی سے حدیث بیان کی ہے:

ہم دشمن کا محاصرہ کیے ہوئے تھے کہ کسی نے دشمن کے پاس امان لکھ کر پھینک دیا تو دشمن چلانے لگے کہ آپ نے ہمیں امان دے دی ہے۔ ہم نے کہا، امان دینے والا ایک غلام تھا۔

انہوں نے کہا، ہم نے تو آپ کے درمیان آقا و غلام میں کبھی فرق نہیں دیکھا۔

یہ سارا واقعہ حضرت عمر بن الخطاب کی خدمت میں لکھ کر بھیج دیا تو حضرت عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہ نے جواب دیا:

''غلام کی امان کو صحیح رکھا جائے۔''

امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ یہ سن کر خاموش ہو گئے۔ زہیر نے کہا، اس کے بعد میں نے کوفہ سے باہر دس سال گزارے، واپس آ کر میں نے امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ سے امان عبد کے بارے میں دریافت کیا تو آپ نے عاصم کی حدیث کے مطابق جواب دیا اس سے پہلے امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ اپنی پہلی رائے سے رجوع کر چکے تھے، میں سمجھ گیا کہ امامِ اعظم نقل کے تابع ہیں۔

ایک شخص نے امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ سے کہا، آپ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کی حدیث کی مخالفت کرتے ہیں تو امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ نے جواب دیا:

اس شخص پر اللہ تعالیٰ کی لعنت ہو جو نبی اکرم صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کی حدیث کی مخالفت کرتا ہے، ہمیں تو اللہ تعالیٰ نے نبی اکرم صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کے ذریعے عزت بخشی ہے اور انہیں کے باعث دوزخ کے عذاب سے بچایا ہے۔

تاریخی مطالعہ سے واضح ہو گیا کہ امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ فقہ و دین کے معاملات میں انتہائی خلوص سے کام لیتے تھے، آپ خلوص کی دولت سے مالا مال ہونے کی بدولت گہری سوچ کے مالک ہونے کے باوجود دوسروں کی آراء قبول کرنے میں تعصب نہیں برتتے تھے۔

آپ صحیح ثابت ہونے پر وسعتِ دل سے قبول کر لیتے تھے۔

تعصب زیادہ تر ان لوگوں میں پیدا ہوتا ہے جن کے جذبات ان کے افکار پر غالب ہوں یا کسی اعصابی مرض کا شکار ہوں اور غور و فکر کا دائرہ تنگ ہو لیکن امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ سب کمزوریوں سے بالاتر تھے، مشاعر کے قوائے عقلی نفس و اعصاب کی کمزوریوں پر غالب تھے۔ دینِ حق میں نہایت مخلص اور اللہ تعالیٰ سے ڈرنے والے تھے، خطائے نفس کے ہمیشہ معترف رہتے۔

امام اعظم کی باوقار شخصیت

ے ایسے

امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ میں ایک ایسی خوبی تھی جو تمام خوبیوں سے بلند تھی شاید یہی للہ علیہ

خوبی ان تمام خوبیوں کا سرچشمہ تھی۔ وہ امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کی باوقار اور بھاری بھرکم

شخصیت، نفوذ اور مہابت اللہ تعالیٰ نے انہیں اس طرح کی روحانی قوت سے نوازا تھا کہ انسان ایک نظر میں ان کی طرف مائل ہو جاتا تھا۔ ان کے شاگردوں کا حلقہ بہت وسیع تھا۔ امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ شاگردوں پر اپنی رائے مسلط نہیں کرتے تھے بلکہ ان سے بحث و مباحثہ کرتے اور اکابر شاگردوں کی آراء معلوم کر کے ان پر اس طرح تنقید کرتے جس طرح ایک معیار کے علماء کرام آپس میں بیٹھے ہوں جب ایک رائے قائم ہو جاتی تو سب خاموشی سے تسلیم کر لیتے۔ بسا اوقات شاگرد اپنی رائے پر قائم رہتے مگر ہر حالت میں امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کی شخصیت بلند رہتی اور آپ اس اختلاف سے ذرا متاثر نہ ہوتے تھے۔

مسعر بن کدام بیان کرتے ہیں:

امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کے شاگرد فجر کی نماز ادا کرنے کے بعد اپنی ضروریات میں مشغول ہو جاتے پھر فارغ ہونے کے بعد امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کے پاس اکٹھے ہو جاتے۔ کوئی سوال کرتا، کوئی مناظرہ اس بحث و مباحثہ میں ان کی آوازیں بلند ہو جاتیں تو امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کی پُرسکون شخصیت کا دبدبہ سب کو خاموش کروا دیتا۔

امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کی بعض صفات فطری اور بعض نسبی تھیں جنہیں آپ نے ریاضت شاقہ سے اپنا لیا تھا یہی صفات امامِ اعظم کی شخصیت کا سرچشمہ تھیں، ان کی بدولت ان کا روحانی تغذیہ ہوتا رہتا تھا۔ یہ صفات آپ کی روح میں ایسی حیثیت کی مانند تھیں جیسے جسم کا مایہ حیات۔ امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ اپنے زمانے کے اساتذہ اور تجارت سے علم حاصل کرتے اور پھر اپنی آراء سے نئے نئے اسلوب قائم کرتے جس کا نقوش آنے والی نسلوں پر گہرا اثر کرتا تھا۔

امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ انہی صفات کی بدولت اپنے حلقۂ درس پر چھائے ہوئے تھے اور لوگ ان کی تعریف و تحسین پر مجبور تھے اور مخالفت کرنے والے تنگ آ کر ان کے تعاذ حسن سیرت اور کردار پر الزام تراشیاں کرتے تھے۔

امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کا صحابہ کرام رضوان اللہ علیہم اجمعین سے کسب علم

امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ اپنے تحصیل علم کے بارے میں ارشاد فرماتے ہیں:

> "میں علم وفقہ کے میدان میں اہلِ علم سے استفادہ کرتا رہا ہوں' آخرکار وہاں کے فقہاء میں سے ایک فقیہہ کو اپنے لیے منتخب کرلیا۔"

امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ نے مسند افتاء پر جلوہ افروز ہونے سے پہلے اپنی علمی تربیت اور فقہی سوچ سے متعلق یہ چند الفاظ فرمائے تھے۔

اس سے ظاہر ہوا کہ امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ نے علمی ماحول میں تربیت حاصل کی اور اس وقت جس قدر علماء کرام وفقہاء موجود تھے سب کی مجلسوں میں شریک ہوتے' ان سے علم حاصل کرتے جب ان کے بحث ومباحثہ کے طریقوں سے واقفیت حاصل کرلی تو آخرکار ایک عظیم فقیہہ کو اپنی ذات میں علمی جذبات کی تسکین کے لیے منتخب کرلیا۔

مؤرخین متفق ہیں کہ امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ حماد بن ابی سلیمان کے خاص شاگرد ہیں' حماد بن ابی سلیمان کا تعلق عراقی مدرسہ فقہ کے اساتذہ سے تھا اس کے علاوہ امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ دوسرے فقہاء سے بھی اخذ وکسب سے پرہیز نہ کرتے تھے جب امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ حماد کی وفات کے بعد ابن ہبیرہ سے تنگ آکر حرمین شریفین چلے گئے تو وہاں کے علماء وفقہاء سے بھی حصولِ علم میں مشغول رہے۔

امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کے سوانح نگاروں نے حماد کے علاوہ بہت سے ایسے اساتذہ کا ذکر کیا ہے جن سے امامِ اعظم علم حاصل کرتے تھے۔ امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ

کے اساتذہ کے بارے میں تفصیلاً گفتگو آگے بیان کرتے ہیں۔

امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کے اساتذہ مختلف مسلک سے تھے جن کا تعلق کسی ایک گروہ یا طبقہ اہل الرائے سے نہیں تھا۔ بعض اساتذہ فقہائے حدیث تھے اور بعض تفسیر قرآن میں حضرت عبداللہ بن عباس کے شاگرد تھے۔

امام اعظم کا قصدِ علم

تاریخی مطالعہ سے معلوم ہوا کہ امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ تقریباً چھ سال تک مکہ معظمہ میں مقیم رہے اس دوران ممکن نہیں تھا کہ امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ جیسے گہری سوچ کے مالک حضرت ابن عباس کے علوم اور فقہ قرآنی کے تابعین یا ان کے شاگردوں سے استفادہ حاصل نہ کرتے۔

امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ نے عراق میں جن فقہاء سے استفادہ کیا' ان میں سے اکثر شیعہ تھے۔ بعض کا تعلق فرقہ کیسانیہ' زیدیہ عقیدے' امامیہ اثنا عشری اور اسماعیلی فرقے سے تھا۔

امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ نے تمام اساتذہ کے فضل و کمال سے کچھ نہ کچھ حاصل کیا اگرچہ آل نبی صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کی محبت کے سوا یہ تاثر کسی اور پہلو میں نظر نہیں آتا۔

امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کی عراق میں تحصیلِ علم کی مثال اس شخص جیسی ہے جو مختلف عناصر سے خوراک حاصل کرتا ہے اور ان سے اس کا قوام حیات تیار ہوتا ہے پھر ان عناصر کا اثر جسم پر واضح ہو جاتا ہے اسی طرح امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ نے مختلف اساتذہ سے علم حاصل کیا پھر ایسی غور و فکر اور باشعور قوت سے مالا مال ہو کر پردہ نمود پر اُبھرے جو تمام فقہاء سے مختلف تھی لیکن تمام کی خوبیاں امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ میں موجود تھیں۔

(۲) امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ تحصیلِ علم کے دامن سے اس وقت تک وابستہ رہے جب تک صحابہ کرام رضوان اللہ علیہم اجمعین کے فتاویٰ کا پورا پورا علم حاصل نہ کر لیا۔

خطیب بغدادی کی روایت

خطیب بغدادی بیان کرتے ہیں:

ایک دن امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ منصور کے دربار میں حاضر ہوئے تو عیسیٰ بن موسیٰ ان کے پاس موجود تھے۔ انہوں نے امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کو دیکھ کر منصور کو مخاطب کرتے ہوئے کہا:

"امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ آج دنیائے اسلام کے سب سے بڑے عالم ہیں۔"

منصور نے امام ابوحنیفہ سے پوچھا:

امامِ اعظم! کن کن فقہاء سے علم حاصل کیا ہے؟

امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ نے جواب دیا:

حضرت عمر، حضرت علی اور حضرت عبداللہ بن مسعود رضوان اللہ علیہم اجمعین کے اصحاب سے اور حضرت ابن عباس رضی اللہ تعالیٰ عنہ کی زندگی میں روئے زمین پر ان سے بڑھ کر کوئی عالم نہ دیکھا تھا۔

منصور نے کہا، امامِ اعظم! تمہارے علم وفضل کا کیا کہنا۔

امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ نے ان جلیل القدر صحابہ رضوان اللہ علیہم اجمعین کے فتاویٰ حاصل کیے اس سے ظاہر ہوا کہ امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ، صحابہ کرام رضوان اللہ علیہم اجمعین کے فتاویٰ کے تتبع اور جستجو میں مشغول رہتے تھے۔ یعنی امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کو فتوے ان تابعین کے وسیلے سے حاصل ہوئے تھے۔ امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کو جن سے ملاقات کا شرف حاصل ہوا، آپ نے براہِ راست ان صحابہ رضوان اللہ علیہم اجمعین کے شاگردوں سے وہ علوم حاصل کیے تھے۔

امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ نے جن صحابہ کرام رضوان اللہ علیہم اجمعین کے فتاویٰ حاصل کیے یہ وہ ہستیاں تھیں جنہیں اللہ تعالیٰ نے کتاب وسنت کی دولت سے مالا مال کیا تھا اور اجتہاد وفکر کی دنیا میں اعلیٰ مرتبہ پر فائز تھے اس سے معلوم ہوا کہ امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ نے جب علل احکام کو سمجھنا اور اشباہ کو دوسرے اشباہ پر قیاس کرنا شروع کیا ہوگا تو ان فتاویٰ کا امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کے دل پر کتنا اثر ہوگا جبکہ خود فلسفیانہ طبیعت اور ظرفِ

نگاہی رکھتے تھے۔

صحابہ کرام سے ملاقات کا شرف

امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کے سوانح نگار متفق ہیں کہ آپ کو جلیل القدر صحابہ کرام رضوان اللہ علیہم اجمعین سے ملاقات کی سعادت حاصل ہو چکی تھی۔

بعض مؤرخین کا کہنا ہے کہ امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ نے ان صحابہ رضوان اللہ علیہم اجمعین سے احادیث بھی روایت کی ہیں۔

امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ تابعین کی صف میں قطعاً شامل تھے اور یہ شرف امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کے معاصرین فقہاء سفیان ثوری، اوزاعی، امام مالک وغیرہ میں سے کسی کو حاصل نہیں ہوا۔

امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کو پہلی صدی ہجری یا 80ھ کے بعد تک زندہ رہنے والے صحابہ کرام رضوان اللہ علیہم اجمعین سے ملاقات کا شرف حاصل ہوا، ان کے نام قابلِ ذکر ہیں۔ مثلاً حضرت انس بن مالک متوفی 93ھ، عبداللہ بن ابی اوفی متوفی 87ھ، واثلہ بن الاسقع متوفی 85ھ، ابوالطفیل، سہل بن ساعد متوفی 88ھ اور عامر بن واثلہ متوفی 102 وغیرہ۔

لیکن ان صحابہ رضوان اللہ علیہم اجمعین سے روایت کے بارے میں مؤرخین میں اختلاف پایا جاتا ہے۔ بعض علماء متفق ہیں اور ان احادیث کو بھی بیان کرتے ہیں جن کو امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ نے صحابہ رضوانِ اللہ علیہم اجمعین سے روایت کیا۔ طبقہ محدثین کے اہلِ فن ان اسانید کی تضعیف کرتے ہیں جن کے ذریعے امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ روایت کرتے ہیں۔ اگرچہ وہ روایات دوسرے صحیح اسانید سے بھی ثابت ہیں۔

امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ نے جو احادیث صحابہ رضوان اللہ علیہم اجمعین سے روایت کی ہیں، ان میں سے چند مندرجہ ذیل ہیں:

(۱) جس نے اللہ تعالیٰ کی خاطر مسجد تعمیر کی گو وہ جگہ جانور کے گھونسلے کے برابر کیوں نہ ہو، اللہ تعالیٰ اس کے لیے جنت میں ایک گھر تعمیر کرے گا۔

(۲) جو کام شک و شبہ میں مبتلا کرے اس کو چھوڑ دو‘ وہ کام اختیار کرو جن کے بارے میں کسی قسم کا خدشہ نہ ہو۔

(۳) بے شک اللہ تعالیٰ مصیبت زدہ کی مدد کرنے والے کو پسند کرتا ہے۔

(۴) علم حاصل کرنا ہر مسلمان پر فرض ہے۔

(۵) نیکی کی طرف رہنمائی کرنے والے کو نیکی کرنے والے کے برابر ثواب ملتا ہے۔

(۶) مسلمان بھائی کی مصیبت پر خوشی کا اظہار نہ کرو۔ ہو سکتا ہے کہ اللہ تعالیٰ اسے عافیت بخش دے اور مصیبت کو تمہارے اوپر نازل کر دے۔

مؤرخین کا خیال ہے کہ امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کو بعض صحابہ کرام رضوان اللہ علیہم اجمعین سے ملاقات کا شرف تو حاصل ہوا تھا مگر آپ نے ان سے کوئی حدیث روایت نہیں کی کیونکہ ملاقات کے وقت آپ کی عمر بہت کم تھی یعنی سن شعور کی بناء پر روایت نہیں کر سکتے تھے جب آپ نے ہوش سنبھالا تو کاروبار شروع کر دیا۔ سن بلوغ کے بعد امام شعبی کی نصیحت پر آپ حصولِ علم کی طرف متوجہ ہوئے۔

جن احادیث کا براہِ راست صحابہ کرام رضوان اللہ علیہم اجمعین سے روایت کرنا بیان کیا جاتا ہے‘ ان کے اسانید میں کوئی نہ کوئی جھوٹا یا کمزور راوی پایا جاتا ہے۔ امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کے شاگردوں امام ابو یوسف‘ محمد‘ عبداللہ بن المبارک‘ امام ذفر وغیرہ کسی نے ان روایات کو اپنے مصنفات میں تحریر نہیں کیا اگر وہ روایات ان کی نظر میں ٹھیک ہوتو پھر انہیں اہمیت دیتے بلکہ ان کو امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کے معاثر نہایت وضاحت کے ساتھ بیان کرتے کیونکہ یہ ان کی دلچسپی کا کام تھا۔

ایک تحقیقی بحث

امام اعظم تابعی ہیں؟

امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کو معمر صحابہ رضوان اللہ علیہم اجمعین سے ملاقات کا شرف حاصل ہوا مگر انہوں نے ان سے کوئی حدیث بیان نہیں کی۔

سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ آیا امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کا شمار تابعین کے زمرے میں ہو سکتا ہے یا نہیں؟

علماء کرام نے تابعی کی تعریف مختلف طریقوں سے بیان کی ہے۔ بعض کے نزدیک صرف صحابی سے ملاقات ہی کافی ہے اس سے روایت کرنا شرط نہیں ہے۔

اس تعریف کے مطابق امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ بغیر کسی شک وشبہ کے تابعین کی صف میں شامل ہو سکتے ہیں لیکن اگر تابعی کی تعریف روایت، ملاقات کے علاوہ صحابی کی صحبت اور اس سے تلقی بھی شرط ہو تو امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کا شمار تابعین میں اس وقت ہو سکتا ہے جب ان کی روایات کو درست تسلیم کر لیا جائے۔

امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کی طرف صحابہ کرام رضوان اللہ علیہم اجمعین میں اختلاف پایا جاتا ہے مگر تابعین سے امامِ اعظم کی ملاقات، مجالس میں حاضری، درس وتدریس سے استفادہ اور روایت پر تمام علماء کرام متفق ہیں اس بات میں کسی قسم کے شک وشبہ کی گنجائش باقی نہیں رہتی۔ امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کی عمر اور سن کو پیشِ نظر رکھا جائے تو اس خیال کی تصدیق ہو جاتی ہے اور قبول کرنے کی معقول وجوہات یہ ہیں کہ امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ

کی ملاقات اور اخذ و روایات کا سلسلہ بالکل درست ہے۔

امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ نے جن تابعین سے اخذ و روایت کا رشتہ قائم رکھا' وہ کسی ایک مخصوص غور و فکر کے راستے پر گامزن نہیں تھے بلکہ مختلف علمی اور فکری رجحانات کے حامل تھے۔ شعبی پر نقل و روایت کا ذوق غالب تھا لیکن امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کے اساتذہ کی اکثریت رائے و قیاس کے سلسلے میں مشہور تھی۔ امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ نے عکرمہ اور نافع سے بھی استفادہ کیا جو علی الترتیب حضرت ابن عباس اور ابن عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہما کے علوم کے حامل تھے۔ عطا بن ابی رباح بھی امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کے استاد تھے جن کی صحبت میں آپ نے کافی عرصہ تک قیام کیا اور تفسیر و حدیث میں ان سے مذاکرات کرتے تھے۔

عطاء سے استفادہ

''ابن عبدالبر'' بیان کرتے ہیں:

امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ نے عطا بن ابی رباح سے دریافت کیا کہ اس قرآنی آیت کے معنی کیا ہیں تو انہوں نے جواب دیا:

اور ان کو اہل و عیال سے نوازا اور ان کی مانند اور بھی دیئے۔

امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ نے دریافت کیا کہ جو آدمی کسی کی اولاد سے نہ ہو کیا وہ بھی اس کے ساتھ جوڑا جا سکتا ہے؟

عطا نے جواب دیا' تمہارا کیا خیال ہے؟

امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ نے کہا' ابو محمد یعنی عطا کی کنیت ہے یہاں اہل کے اجر اور ان جیسے دوسرے اجر مراد ہیں۔

عطا نے جواب دیا' درست معلوم ہوتا ہے۔ واللہ اعلم!

اس روایت کو درست تسلیم کرنے سے دو باتیں سامنے آتی ہیں:

(ا) امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ عطا بن ابی رباح کے حلقۂ درس سے استفادہ حاصل کرتے رہے لیکن یہ طرزِ عمل حضرت حماد سے براہِ راست استفادہ حاصل کرنے

کے منافی نہیں ہے کیونکہ عطا بن ابی رباح 114ھ تک زندہ رہے اُس دوران امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ حج کے لیے مکہ معظّمہ جاتے اور وہاں کے علماء کرام سے مذاکرات بھی کرتے جیسے سابقہ صفحات میں بیان ہو چکا ہے۔

(۲) امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ مکہ معظّمہ جا کر علم تفسیر قرآن کے حصول میں مصروف ومنہمک رہتے تھے کیونکہ مکہ معظّمہ کا مکتبِ علوم حضرت عبداللہ بن عباس رضی اللہ تعالیٰ عنہما کے علوم کا وارث تھا اور حضرت ابن عباس علومِ قرآن اور خاص طور پر ناسخ ومنسوخ کے واحد عالم تھے۔

امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کے اساتذہ

امام صاحب کے شیوخ کا اجمالی تذکرہ

امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کے ان اساتذہ کے بارے میں تفصیل سے گفتگو کرتے ہیں جن کے دامن علم سے امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ وابستہ رہے۔

اس عنوان میں امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کے اساتذہ کے بارے میں یہ بھی بتایا جائے گا کہ وہ کس قسم کے فکری رجحان کے حامل تھے تاکہ حقیقت واضح ہو جائے کہ امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ علم کے جن سرچشموں سے سیراب ہوئے' ان کے پانی کا ذائقہ کیسا تھا اور جن کی گردنوں پر وار ہوا کرتے تھے' ان کی لذت کیا تھی اس سے امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کی فقہی ثقاہت کے تمام پہلو واضح ہو جائیں گے اور کوئی پوشیدہ نہ رہیں گے۔

حماد بن ابی سلیمان الاشعری

یہ بزرگ حضرت علی اور حضرت عبداللہ بن مسعود رضی اللہ عنہ کے علوم کے وارث ہیں۔

حضرت حماد بن سلیمان کو امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کے اساتذہ میں اعلیٰ مقام حاصل ہے کیونکہ وہ ابراہیم بن ابی موسیٰ الاشعری کے آزاد کردہ غلام تھے اس نسبت ولا کی وجہ سے اشعری کہلاتے تھے۔ حضرت حماد بن سلمان نے تعلیم و تربیت کوفہ میں حاصل کی اور فقہ کا

علم ابراہیم نخعی سے حاصل کیا اس لیے وہ ابراہیم نخعی کی آراء سے زیادہ واقفیت رکھتے تھے۔

حضرت حماد 120ھ میں وفات پا گئے۔ حضرت حماد بن ابی سلیمان علمِ فقہ میں ابراہیم نخعی کے شاگرد ہی نہ تھے بلکہ امام شعبی کے علومِ فقہ کے بھی حامل سمجھے جاتے تھے۔ ابراہیم نخعی اور شعبی نے علقمہ بن قیس اور مسروق بن الاجدع سے بھی علم حاصل کیا تھا اور تینوں نے حضرت عبداللہ بن مسعود اور علی ابن ابی طالب جیسے جلیل القدر صحابہ سے براہِ راست استفادہ کیا جن کے علوم کے اہل کوفہ کے وارث سمجھے جاتے ہیں۔

ان جلیل القدر صحابہ اور ان کے شاگردوں کے فتاویٰ پر فقہ کی عمارت قائم تھی۔ حضرت حماد بن ابی سلیمان نے ابراہیم نخعی اور شعبی سے فقہ کے اس عظیم الشان ورثے کو حاصل کیا اس لیے حماد پر ابراہیم نخعی کا رنگ غالب تھا۔ شعبی عراق میں رہتے تھے مگر ان کا زیادہ رجحان فقہائے اثر کی طرف تھا۔ اہل الرائے کی فقہ کے بارے میں اچھی رائے نہیں رکھتے تھے۔

حضرت امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ نہایت ادب و احترام کے ساتھ اٹھارہ برس تک حماد بن ابی سلیمان سے حصولِ علم میں مصروف رہے۔ اہلِ عراق نے جو علوم حماد بن ابی سلیمان سے حاصل کیے وہ اصل میں حضرت علی اور عبداللہ بن مسعود رضی اللہ تعالیٰ عنہما کے علمِ فقہ کا نچوڑ تھا۔

شاہ ولی اللہ کا بیان

شاہ ولی اللہ فقہ حنفی کا اصل سرچشمہ ابراہیم نخعی کی آراء کو قرار دیتے ہیں۔

شاہ ولی اللہ بیان کرتے ہیں:

امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ ابراہیم اور ان کے اقران کے مذہب کے قائل تھے اور بغیر کسی عذر کے ابراہیم نخعی کے مذہب سے تجاوز نہیں کرتے تھے۔ ابراہیم نخعی کے مذہب کی تخریج میں امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ ایک مسلمہ ہستی تھی جو تخریج کی وجوہات پر غور و فکر کرتے اور کامیابی پر مکمل توجہ دیتے تھے اس بات کی وضاحت کے لیے کتاب الآثار جامع عبدالرزاق اور مصنف ابی بکر بن شبہ سے ابراہیم نخعی کے اقوال اکٹھے کرتا ہوں گے پھر ان

اقوال کا امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کے مذہب سے موازنہ کریں تو ان کے درمیان یہ استثنائے چند مقامات کے علاوہ مکمل اتحاد نظر آئے گا مگر ان چند موضوعات میں بھی امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ نے فقہائے کوفہ کے مسلک سے خروج نہیں کیا۔

(شاہ ولی اللہ کی اس تصریح میں کچھ مبالغہ ہے) یہ ایک مسلمہ حقیقت ہے کہ امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کا حماد بن ابی سلیمان کے دامن سے وابستہ رہنا اور حماد کا ابراہیم نخعی کی فقہ کا سب سے بڑا عالم ہونا اس بات کا واضح ثبوت ہے کہ امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کی فقہ کا بڑا سرچشمہ فقہ ابراہیم نخعی ہی تھا جس کے حماد وارث سمجھے جاتے تھے اگر کتاب الآثار کا دقت نظر سے مطالعہ کیا جائے تو یہ حقیقت کھل کر سامنے آ جائے گی۔

حضرت عطاء بن ابی رباح

یہ بزرگ حدیثِ رسول اور صحابہ کرام کی فقہی آراء کے ماہر تھے

سابقہ اوراق میں بیان ہو چکا ہے کہ امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ حماد بن ابی سلیمان کے دامن سے وابستہ رہنے کے ساتھ ساتھ دوسرے اساتذہ سے بھی استفادہ کرتے تھے۔ حماد کی وفات کے بعد بھی امامِ اعظم درس و تحصیل اور تعلیم و تعلم میں مصروف و منہمک رہے۔

امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ علم کے اس قول پر پابند تھے:

> "اصل عالم وہ ہے جو ہمیشہ علم حاصل کرنے میں مصروف رہے جو شخص یہ سمجھے کہ مجھے طلب علم کی ضرورت نہیں ہے، وہ عالم نہیں جاہل ہے۔"

امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ حج کے لیے مکہ معظمہ جایا کرتے تھے تو اس قیام کے دوران عطا بن ابی رباح سے کسب فیض حاصل کرنے میں مشغول رہتے۔

روایت ہے کہ امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ نے 55 حج کیے اس سے معلوم ہوا کہ امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ نے سن بلوغ کو پہنچنے کے بعد ہر سال حج کیا۔ مؤرخین اس تعداد سے متفق نہیں ہیں لیکن ساتھ ہی اس بات کی تائید کرتے ہیں کہ امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ جس طرح مناسکِ حج ادا کر کے تقویٰ کی دولت سے مالا مال تھے اس طرح اس سفر کے وسیلے

سے حدیث وفتاویٰ اور علومِ دینی کی دولت سے بھی مالا مال ہو گئے۔

امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ مکہ معظمہ میں عطا سے حضرت ابن عباس کے علوم قرآن حاصل کرتے تھے۔

عطا نے یہ علوم عکرمہ مولیٰ ابن عباس سے حاصل کیے تھے اور یہ عکرمہ علومِ ابن عباس کے حامل سمجھے جاتے تھے جب حضرت ابن عباس کے بیٹے علی بن عبداللہ بن عباس نے عکرمہ کو چار ہزار دینار میں فروخت کر دیا۔

حضرت ابن عباس نے بڑے افسوس سے فرمایا:

بیٹا کتنے دکھ کی بات ہے کہ اپنے باپ کے علوم کا سودا چار ہزار دینار میں کر دیا پھر خریدار سے واپسی کا مطالبہ کیا تو اس نے عکرمہ کو واپس کر دیا۔

امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ نے نافع مولیٰ ابن عمر سے حضرت عمر اور عبداللہ بن عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہما کے علوم حاصل کیے اس طرح آپ نے ایک جانب مدرسہ کوفہ کے وسیلے سے ابن مسعود اور حضرت علی رضی اللہ تعالیٰ عنہما کے علوم حاصل کیے اور دوسری طرف تابعین کے وسیلے سے حضرت عمر اور ابن عباس رضی اللہ تعالیٰ عنہما کے فتاویٰ تفسیر اور اقوال کا ذخیرہ اکٹھا کر لیا۔

زید بن علی رحمۃ اللہ علیہ

امام اعظم کے استاد اہل تشیع کے ائمہ میں سے ایک ہیں

سابقہ تفصیل کے مطابق معلوم ہوتا ہے کہ حماد بن ابی سلیمان نے اسلامی فقہ کو مختلف طریقوں سے حاصل کیا۔ وہ مختلف فقہی رجحانات کی طرف مائل تھے اور ان پر اہل الرائے کا اثر غالب تھا۔ امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ ان کی سوچ سے اتنے متاثر ہوئے کہ شیخ اہل الرائے کے خطاب سے پکارے جانے لگے۔

امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ نے صرف انہی علماء کرام پر اکتفاء نہیں کیا بلکہ بڑے ذوق وشوق اور عقیدت کے ساتھ آئمہ شیعہ سے بھی استفادہ کیا۔ امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ نے

کئی مرتبہ اہلِ بیعت کی حمایت میں قابلِ تحسین مؤقف اختیار کیا جن کی بناء پر حکومت کی طرف سے آپ پر (مصائب کا نزول ہوا) مصائب کے پہاڑ ٹوٹ پڑے لیکن آپ نے حق کے ساتھ تمسک اور بے نیازی کی حالت میں جب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کی خاطر مقامِ شہادت حاصل کیا۔

امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ نے آئمہ شیعہ میں سے زید بن علی، محمد الباقر اور ابو عبد اللہ بن حسن سے علم حاصل کیا جو علم وفقہ کے عالم تھے۔ چنانچہ امام زید بن علی زین العابدین رضی اللہ تعالیٰ (متوفی 122ھ) مختلف اسلامی علوم وفنون کے ماہر تھے۔ قرأت، علومِ قرآنیہ، فقہ، علم عقائد، مقالات اور کلامیہ میں انہیں پورا عبور حاصل تھا حتیٰ کہ معتزلہ انہیں اپنے اساتذہ میں شمار کرتے تھے۔

امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ، زید بن علی رضی اللہ تعالیٰ عنہ سے دو برس تک اخذ علوم کرتے رہے۔ چنانچہ الروض النفیر میں ہے کہ امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں:

> ’’میں نے زید بن علی کو اور ان کے خاندان کو دوسرے افراد کو دیکھا مگر ان سے زیادہ فقیہہ، زیادہ فصیح و بلیغ اور حاضر جواب کسی کو نہیں پایا۔ یہ ایک مسلمہ حقیقت ہے کہ علم میں زید بن علی کی مانند کوئی نہ تھا۔

امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کو زید بن علی رضی اللہ تعالیٰ عنہ سے ملاقات کا شرف حاصل ہوا مگر انہوں نے زید کی خدمت میں رہ کر باقاعدہ علم حاصل نہیں کیا بلکہ مختلف ملاقاتوں کے دوران ان سے استفادہ کرتے رہے۔

امام محمد الباقر بن علی زین العابدین

(فقہ وحدیث کے جلیل القدر عالم)

امام محمد الباقر، زید بن علی رضی اللہ تعالیٰ عنہ کے بھائی تھے، وہ زید سے پہلے فوت ہو گئے اور ان کا تعلق آئمہ امامیہ سے تھا جن کی امامت پر اثنا عشریہ اور اسمٰعیلیہ متفق ہیں اور یہی امامیہ کے دو بڑے فرقے ہیں۔

امام محمد الباقر نے علم وفضل میں بہت زیادہ وسعت حاصل کر لی تھی اس لیے باقر کے لقب سے مشہور ہوئے۔ اہلِ بیعت سے تعلق رکھنے کے باوجود خلفائے ثلاثہ کا کبھی بُرے الفاظ سے تذکرہ نہیں کرتے تھے۔

ایک مرتبہ ان کی مجلس میں بعض عراقیوں نے خلفائے ثلاثہ کی شان میں گستاخی کی تو۔ اس پر امام باقر بہت طیش میں آ گئے اور شدت آمیز (یعنی افسوس سے) لہجے میں فرمایا:

''کیا تمہارا تعلق ان مہاجرین سے تو نہیں جن کو اپنے ملک سے نکالا گیا اور مال چھین لیا گیا؟''

عراقیوں نے جواب دیا ''نہیں!''

امام باقر نے سوال کیا:

''کیا تمہارا تعلق ان لوگوں سے ہے جنہوں نے مہاجرین اور اہلِ ایمان کو پناہ دی تھی؟''

یہ سُن کر بھی عراقیوں نے جواب نفی میں دیا۔ امام باقر نے پھر سوال کیا:

''تمہارا تعلق ان لوگوں سے تو نہیں جو ان دونوں گروہوں کے بعد آئے اور اپنے بھائیوں کے حق میں اللہ تعالیٰ سے دعائے مغفرت کرتے تھے جنہوں نے ان سے ایمان میں سبقت حاصل کی اور اس دنیا سے چلے گئے۔ امام باقر نے کہا' میرے پاس سے چلے جاؤ' اللہ تعالیٰ تم لوگوں سے دُور رکھے جو اسلام کا زبانی اقرار کرتے ہیں مگر اہلِ اسلام سے (نہیں ہوتے) تعلق نہیں رکھتے۔

امام باقر نے 114ھ میں وفات پائی۔

امام باقر سے پہلی ملاقات

امام باقر بلند پایہ عالم تھے' امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ سے ان کی پہلی ملاقات مدینہ منورہ میں ہوئی اس وقت امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ نوجوان ہی تھے مگر اپنی قیاس ورائے کی وجہ سے مشہور ہو چکے تھے۔

روایت ہے کہ امام محمد الباقر نے ملاقات کے وقت امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ سے فرمایا:

''سنا ہے تم نے میرے آباؤ اجداد (نبی اکرم صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم) کے دین اور احادیثِ نبوی کو اپنی آراء سے تبدیل کر دیا ہے؟''

امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ نے جواب دیا:

''معاذ اللہ! (میرے میں اتنی جرأت کہاں؟)''

امام باقر نے کہا:

''ٹھیک یہی ہے کہ تم نے دین کو بدل ڈالا ہے۔''

اس پر امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ نے جواب دیا:

''آپ اپنی جگہ پر عزت سے تشریف رکھیں اور میں آپ کے سامنے ادب و احترام سے بیٹھا رہوں گا۔ میرے دل میں آپ کا وہی مقام ہے جو نبی اکرم صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کی زندگی میں صحابہ کرام رضوان اللہ علیہم اجمعین کے دل میں نبی اکرم صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کا تھا۔''

امام محمد الباقر تشریف فرما ہو گئے اور امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ نظریں جھکائے ان کے سامنے بیٹھ گئے جس طرح ایک شاگرد معلم کے سامنے بیٹھتا ہے۔

امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ نے عرض کیا:

''میں آپ سے تین باتوں کے متعلق سوال کرتا ہوں، ان کے جواب مرحمت ہوں۔''

(الف) مرد کمزور ہے یا عورت؟

امام محمد الباقر نے جواب دیا:

''عورت کمزور ہے۔''

اس کے بعد امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ نے سوال کیا:

میت کے ترکے میں عورت اور مرد کے حصے کیا ہیں؟

امام باقر نے جواب دیا:

عورت کا ایک اور مرد کے دو حصے ہیں۔

امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ نے جواب دیا:

آپ کے آباؤ اجداد کا مذہب یہ ہے اگر میں قیاس سے فتویٰ دیتا تو قیاس کا تقاضا یہ ہے کہ عورت کو دو حصے دیئے جائیں کیونکہ عورت کمزور ہے اور مرد کو ایک حصہ دیا جائے۔

(ب) دوسرا سوال' آیا نماز افضل ہے یا روزہ؟

امام باقر' نماز افضل ہے۔

امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ نے جواب دیا:

یہ آپ کے آباؤ اجداد کا دین ہے اگر میں قیاس کے ذریعے دین میں تبدیلی کرتا تو یہ حکم دیتا کہ جو عورت ایام سے پاک ہو جائے' اسے چاہیے کہ باقی نمازوں کی قضا کرے اور روزہ کی قضا نہ کرے کیونکہ نماز کا درجہ روزے سے افضل ہے۔

(ج) تیسرا سوال: پیشاب زیادہ ناپاک ہے یا نطفہ؟

امام باقر نے جواب دیا:

پیشاب زیادہ ناپاک ہے۔

یہ سن کر امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ نے فرمایا:

اگر دینِ اسلام میں قیاس کو دخل ہوتا تو میں حکم دیتا کہ پیشاب کے بعد غسل واجب ہے اور نطفہ کے بعد وضو کر لینا ہی جائز ہے۔ معاذ اللہ! یہ کیسے ہو سکتا ہے کہ میں قیاس سے آپ کے آباؤ اجداد کے دین کو تبدیل کر دوں؟

اس گفتگو کے بعد امام باقر نے اُٹھ کر امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کو گلے سے لگایا' چہرے کو بوسہ دیا اور ادب و احترام کے ساتھ اپنے پاس بٹھا لیا۔

امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کے سوانح نگار بیان کرتے ہیں کہ یہ مناظرہ پہلی ملاقات کے وقت ہوا تھا کیونکہ امام باقر نے امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ سے اس طرح گفتگو کی جیسے وہ ان کے بارے میں کچھ نہیں جانتے۔ صرف قیاس کے بارے میں بڑا نام سنا ہے مگر جب

یہ ظاہر ہو گیا کہ قرآن و سنت کے مقابلے میں قیاس سے کام نہیں لیتے، امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ نے گفتگو کے ذریعے بتادیا تو امام باقر نے ان کی بات قبول فرمائی۔

مناظرے سے معلوم ہوا کہ ان دنوں امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ قیاس کی وجہ سے بہت زیادہ مشہور ہو گئے تھے اور امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ نے تا حال حماد بن ابی سلیمان کے حلقۂ درس میں با قاعدہ طور پر حصولِ فقہ میں مصروف و منہمک تھے۔ حماد کے حلقۂ درس میں یہ شمولیت شہرت سے مانع نہ تھی۔ حماد بن ابی سلیمان نے 120ھ میں (وفات پائی) اور امام باقر نے 114ھ میں وفات پائی اس سے ظاہر ہوا کہ یہ مناظرہ امام باقر اور امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کی پہلی ملاقات کے وقت ہوا اور حماد بن ابی سلیمان ابھی زندہ تھے۔

حماد کی شاگردی میں ہی امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کو شہرت حاصل ہوگئی۔ ان سے استفادہ کے دوران آپ بصرہ چلے آئے اور ایامِ حج میں علماء کرام سے ملاقاتیں کرتے، تبادلہ خیالات کرتے اور حماد کے غور و خوض پر علماء کرام سے گفتگو کرتے، ان سب باتوں کی وجہ سے امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ مشہور ہو گئے۔

امام جعفر صادق رحمۃ اللہ علیہ

(خانوادۂ نبوت کے چشم و چراغ)

امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کا امام باقر کے ساتھ جو علمی رابطہ قائم ہوا تھا، آپ نے وہی رابطہ امام باقر کے بیٹے حضرت امام جعفر رحمۃ اللہ علیہ سے با قاعدہ قائم رکھا۔ امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ اور امام جعفر صادق رحمۃ اللہ علیہ دونوں ہم عمر تھے، یہ دونوں عظیم شخصیتیں ایک ہی مبارک برس میں دنیا میں آئیں۔ حضرت امام جعفر رحمۃ اللہ علیہ، امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ سے دو برس پہلے وفات پا گئے۔

امام اعظم کا خراجِ تحسین

امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ، امام جعفر رحمۃ اللہ علیہ کے علم و فضل کا اعتراف کرتے

ہوئے بیان کرتے ہیں:

''بخدا! میں نے جعفر بن محمد الصادق سے بڑا فقیہہ کوئی نہیں دیکھا۔''

امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کے سوانح نگاروں نے بیان کیا ہے کہ ایک مرتبہ ابوجعفر منصور نے امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ سے کہا:

''جعفر بن محمد کے علم وفضل کی شہرت کے باعث لوگ ان پر فدا ہو رہے ہیں، لہٰذا تم ان کے لیے کچھ مشکل مسائل تیار کر کے لاؤ۔''

امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ جب میں نے چالیس مسائل تیار کر لیے تو نہیں لے کر حیرہ میں ابوجعفر کی خدمت میں حاضر ہوا تو میں نے دیکھا کہ امام جعفر الصادق ن کے دائیں طرف تشریف فرما ہیں، انہیں دیکھ کر میں کچھ پریشان سا ہو گیا۔ سلام عرض کرنے کے بعد مجلس میں جا بیٹھا تو ابوجعفر نے پہلے تو ان سے میرا تعارف کروایا اور پھر میری طرف متوجہ ہو کر کہنے لگے:

''امامِ اعظم! ابوعبداللہ (یعنی جعفر صادق) کے سامنے مسائل پیش کرو۔''

امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ بیان کرتے ہیں، جب میں سوال کرتا تو امام جعفر صادق میرے سوال کے جواب میں فرماتے:

''تمہارے خیال میں مسئلے کا حل یہ ہے اور اہلِ مدینہ کے مطابق یوں ہے اور ہماری اپنی رائے کے مطابق مسئلے کا حل یہ ہے اس طرح اپنی رائے کو ظاہر کرتے وقت کبھی امام جعفر مجھ سے متفق ہو جاتے اور کبھی اہلِ مدینہ کا ساتھ دیتے حتیٰ کہ میں نے چالیس سوالات دریافت کیے مگر امام جعفر صادق نے کسی مسئلے کے جواب میں گڑبڑ نہیں کی، آخر میں فرمانے لگے:

''امامِ اعظم! سب سے بڑا عالم وہی ہوتا ہے جو لوگوں کے اختلاف سے خوب واقف ہو۔''

امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ پہلی ملاقات کے وقت ہی امام جعفر صادق کے علم وفضل کی طرف مائل ہو گئے۔ امام جعفر فقہ میں مستقل ملک کے مالک تھے اور یہ واقعہ منصور اور

علویوں کے درمیان دشمنی اور انکشافات پیدا ہونے سے پہلے کا ہے۔

علماء کرام نے امام جعفر کو امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کے اساتذہ میں شامل کیا ہے اگرچہ امام جعفر، امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کے ہم عصر تھے۔

ابومحمد عبداللہ بن حسن رحمۃ اللہ علیہ

امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کے سوانح نگار لکھتے ہیں کہ امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ نے ابومحمد عبداللہ بن حسن سے بھی علم حاصل کیا تھا۔ ابن البزازی بیان کرتے ہیں، امام عبداللہ بن الحسن بہت بڑے محدث اور سچی احادیث بیان کرنے والے تھے، سفیان ثوری اور امام مالک رحمۃ اللہ علیہ نے فرمایا کہ ابومحمد عبداللہ بن حسن علماء کرام کی نظر میں بڑی قدر و منزلت کے مالک تھے، کبیر القدر عابد و مرتاض تھے۔

ابومحمد ایک مرتبہ کسی کام سے خلیفہ عمر بن عبدالعزیز کی خدمت میں حاضر ہوئے تو انہوں نے امام ابومحمد کی بہت زیادہ عزت و تکریم کی پھر کافی دنوں کے بعد ابومحمد سفاح کے پاس گئے تو انہوں نے بڑے ادب و احترام کے ساتھ آپ کو اپنے پاس بیٹھایا اور ایک ہزار اشرفیوں کی تھیلی بھی پیش کی مگر جب منصور خلیفہ بنا تو اس نے ابومحمد اور ان کی اولاد کے ساتھ بُرا سلوک کیا اور ان کے اہل و عیال کو مدینہ سے گرفتار کر کے ہاشمیہ لایا گیا جن میں سے اکثر قید خانے میں فوت ہو گئے۔

سابقہ بیانات کے مطابق علویوں پر عموماً اور آل عبداللہ کے ساتھ خصوصاً عباسیوں کے اس بُرے رویے نے امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کے دل کو بے چین کر دیا اور اس وقت سے امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ ابوجعفر منصور کی حکومت پر تنقید کرنے لگے۔ اہلِ فارس کی طرح امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کو علویوں سے بہت زیادہ محبت تھی۔ امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ نے علویوں کے بہت سے بزرگوں سے استفادہ بھی کیا، ان سے عبداللہ بن الحسن کے ساتھ آپ کو بہت زیادہ محبت تھی۔ عبداللہ 145ء میں 75 برس کی عمر میں فوت ہو گئے، وہ امامِ اعظم سے دس برس بڑے تھے کیونکہ عبداللہ 70ھ میں پیدا ہوئے اور امامِ اعظم 80ھ

میں پیدا ہوئے تھے۔

جابر بن یزید جعفی

امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کے علمی روابط صرف اہلِ سنت کے علماء کرام اور اہلِ بیت کے آئمہ تک ہی محدود نہ تھے بلکہ امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کے سوانح نگاروں سے معلوم ہوتا ہے کہ امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ نے اہلِ بدعت شیوخ نے بھی علم حاصل کیا تھا جس میں جابر جعفی کا ذِکر ہے امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ ان کے شاگرد تھے مگر جابر جعفی کا تعلق غالی شیعہ سے تھا جو نبی اکرم حضرت علی رضی اللہ تعالیٰ عنہ اور دیگر علماء کرام کی رجعت کا قائل تھا۔

ابن البزازی لکھتے ہیں کہ جابر جعفی کا والد یزید' عبداللہ بن سبا کے پیروکاروں سے تعلق رکھتا تھا۔ یہ ایک مسلمہ حقیقت ہے کہ جابر شیعہ تھا مگر سبائی نہیں' کیونکہ سبائی حضرت علی رضی اللہ تعالیٰ عنہ کو خدا مانتے ہیں اور حضرت علی رضی اللہ تعالیٰ عنہ نے ان کی تکفیر کی ہے پھر امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ یہ کام کیسے کر سکتے تھے کہ کفار سے اسلامی علوم حاصل کرتے اگر جابر بن یزید حضرت علی رضی اللہ تعالیٰ عنہ کی رجعت کو مانتے تھے تو یہ کہنا ممکن ہے کہ وہ اس مسئلے میں سبائی فرقے سے تعلق رکھتے ہوں کیونکہ یہ عقیدہ کیسانیہ کا بھی ہے' ہو سکتا ہے کہ جابر کا تعلق اس سے ہو۔

تاریخی مطالعہ سے واضح ہوتا ہے کہ امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ نے کچھ علوم کا فن جابر جعفی سے حاصل کیا تھا۔ امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ جانتے تھے کہ جابر کا عقیدہ پختہ نہیں ہے اور اسی پر اہلِ ہویٰ کا اثر غالب ہے۔ امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ خود جابر کے متعلق فرماتے ہیں:

> ''جابر جعفی نے نفسانیت اور بدعت کے باعث اپنے عقیدے کو کمزور کر دیا ہے حالانکہ کوفہ میں اپنے فن کا سب سے بہادر انسان تھا۔''

امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ نے تشریح میں یہ نہیں بتایا کہ جابر جعفی کس فن میں ماہر تھے

کہ کوفہ میں ان کا کوئی ثانی نہیں تھا۔ ہوسکتا ہے کہ تخریج اور امور عقلیہ مین سب سے بڑھ کر ہوں۔

خود تو جابر سے بحث و مباحثہ کرتے تھے مگر اپنے شاگردوں کو ان کی مجلس میں شریک ہونے سے منع فرماتے تھے۔ امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کو خوف تھا کہ کہیں جابر اپنی عقلی توجیہات کے ذریعے (اچھے راستے سے نہ ہٹا دے) ان کے عقیدے کو بھی کمزور نہ کر دے بلکہ امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ اسے جھوٹا تک کہا کرتے تھے۔

میزان الاعتدال میں ابویحییٰ حمانی بیان کرتے ہیں کہ میں نے امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کو فرماتے سنا ہے کہ میں نے جن لوگوں سے ملاقات کی ہے، ان میں عطا سے زیادہ سچا کسی کو نہیں دیکھا اور جابر جعفی سے زیادہ کذاب کسی کو نہیں پایا۔

امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ نے ہر علم اس شخص سے حاصل کیا جو اپنے علم مین مہارت رکھتا تھا اگرچہ اس کے غور و فکر میں انحراف کیوں نہ ہوتا مگر امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ فائدہ مند باتیں حاصل کر لینے اور نقصان دہ سے بے تعلقی اختیار کر لیتے اس کے اچھے اور برے خیالات میں موازنہ کر کے اچھائی کو اپنا لیتے اور برائی کو چھوڑ دیتے تھے۔

امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ نے ہر برتن ظرف سے علم حاصل کیا مگر اس ظرف کے مالک کا لحاظ نہ کرتے تھے یعنی جس برتن میں کچھ میل کچیل بھی ہوتا تو اس کی پروا نہ کرتے بلکہ یہ دیکھتے کہ علم شفاف ہو اور اس میں کسی قسم کا گدلا پن دکھائی نہ دیتا ہو۔

اس قسم کا انتخاب وہی انسان کر سکتا ہے جس کو اللہ تعالیٰ نے باشعور قوت سے نوازا ہو اور اس کی اعلیٰ سوچ کی سطح اتنی بلند ہو کہ کوئی معین نظریہ اس پر مستولی نہ ہو جو لوگوں کی اچھائی کو اچھائی نہ سمجھنے دے اس میں کوئی شک نہیں کہ امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ اس معاملے میں اپنے وقت کے واحد انسان تھے۔

علماء کے دو طبقات

امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کے زمانے میں علماء کرام کے دو گروہ تھے۔

(۱) وہ لوگ جنہوں نے اپنے آپ کو علوم فقیہہ تک محدود رکھا تھا اور اس کی حدود سے

آگے بڑھنا مناسب نہیں سمجھتے تھے' ان کے علمی اُفق کی وسعت صرف تخریج رائے کی حد تک تھی۔

(۲) وہ ہر وقت علوم عقائد کی درس و تدریس میں مصروف و منہمک رہتے تھے اور ان علوم عقائد کو فلسفیانہ انداز میں سمجھنے کی کوشش کرتے تھے اس لیے وہ دین کے اغراض و مقاصد اور اس کے اصول سے ہٹ کر روحِ دین میں اختلاف پیدا کر لیتے تھے۔

مگر ان دونوں طبقوں میں کوئی ایسا عالم موجود نہ تھا جو اپنی فقہی اور عقلی سوچ میں مکمل مہارت رکھتا ہو اور لوگوں کو افراط و تفریط سے بچ کر اعتدال کی راہ پر قائم کرے وہ دین کی اصل غرض و غایت سے دُور نہ ہو جائے۔

امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ نے یہ مسلک اعتدال اختیار کیا اور اس میں اعلیٰ مقام بھی حاصل کر لیا۔ یہی وجہ تھی کہ امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ نے علم حاصل کرنے کے لیے ہر دروازے پر دستک دی اور ہر مسلک کی راہ نور کر دی اور امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ مسئلہ کی طرف گہری سوچ اور دینِ متین کی قندیل لے کر متوجہ ہوتے اور غور و فکر کر کے ہر امر کا جائزہ لیتے تھے۔

ان وجوہات کے پیشِ نظر امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ جانتے تھے کہ ان کے شاگردوں میں اس قدر عقلی اور فطری سوچ نہیں ہے کہ وہ اچھے اور بُرے کے درمیان فرق کر سکیں اس لیے امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ اپنے شاگردوں کو فقہی مسائل کے علاوہ مسائل کلاسیہ پر غور و فکر سے منع کرتے تھے اور فقہاء کے علاوہ دوسرے علماء کرام کی مجالس میں شریک ہونے سے منع کرتے تھے جیسا کہ حماد نے اپنے بیٹے کو علم کلام کے بحث و مباحثہ میں غور و فکر کرنے سے منع کر دیا تھا حالانکہ خود علم کلام کے ممتاز عالم سمجھے جاتے تھے۔

امام ابوحنیفہ کا فلسفہ تعلیم و تدریس

ہر انسان کی زندگی پر اس کے چاروں طرف کے حالات، احوال و واقعات سے اثر پذیری، غور و فکر کی آزادی اور اس کے تجربات و آثار علم اور قوائے فکریہ کی قوت و کمزوری کا گہرا اثر ہوتا ہے۔ امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کے دراسات خصوصی اور تجارب بھی اسی قسم کے تھے جن کی بدولت وہ عراق کے فقیہہ اوّل کی حیثیت سے (جانے جاتے تھے) متعارف ہوئے۔

امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ ایک تجارت پیشہ گھرانے کے چشم و چراغ تھے، آپ نے آخری ایام تک تجارت کا پیشہ نہ چھوڑا بلکہ تجارتی کاروبار کے لیے ملازم رکھے ہوئے تھے مگر آپ خود یہ کام نہیں کرتے تھے، اسی بناء پر امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ تجارتی اصطلاحات اور منڈیوں کے پیشے سے خوف واقف تھے اس وجہ سے آپ معاملات کے احکام پر ایک ماہر اور واقف کار کی حیثیت سے بحث و مباحثہ کرتے تھے۔

یہ ایک مسلمہ حقیقت ہے کہ امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ نے کتاب و سنت کی عدم موجودگی میں اپنی تخریجات فقہی کے لیے ''عرف'' کو خاص اہمیت دی اور جب قیاس، مصلحت اور عدالت یا عرف کے درمیان فرق محسوس کرتے تو استحسان کے ذریعے خبردار کر دیتے تھے۔

امام محمد بن الحسن رحمۃ اللہ علیہ بیان کرتے ہیں:

امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ جب قیاسی مسائل میں اپنے شاگردوں سے بحث و مباحثہ کرتے تو وہ امام اعظم سے معارضہ کر لیتے تھے مگر جب امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ یہ فرماتے کہ میں اسے مستحسن خیال کرتا ہوں تو سب خاموش ہو جاتے اور تسلیم کر لیتے کیونکہ امام

ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ اکثر و بیشتر ایک ماہر واقف کار کی حیثیت سے مسائل کا فیصلہ کر دیتے تھے۔

استحسان کے وقت شاگردوں کے خاموش رہنے کی ایک وجہ یہ تھی کہ امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ لوگوں کے معاملات اور اغراض سے اچھی طرح واقف تھے اس لیے مشکل سے مشکل مسائل کا حل آسانی سے کر دیتے تھے اور شریعت کے اصول و مصادر کے علاوہ لوگوں کے حالات کو سامنے رکھ کر فیصلہ کرتے تھے۔

امام اعظم کے علمی اسفار

امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ نے بہت زیادہ علمی سفر کیے۔ روایت ہے کہ امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ نے 55 مرتبہ حج کیا اس تعداد میں شک پایا جاتا ہے مگر اس تعداد سے جہاں آپ مناسکِ حج ادا کرنے سے تقویٰ کی دولت سے مالا مال ہو گئے اسی طرح آپ نے حج کے دوران مذاکراتِ علیہ اور روایت و افتاء میں مصروف و منہمک ہو کر ان علوم میں مہارت حاصل کر لی تھی۔

عطاء بن ابی رباح کی خدمت میں حاضری

امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ مکہ معظمہ میں عطا بن ابی رباح سے ضرور ملاقات کرتے‘ پہلی ملاقات کے وقت عطا بن ابی رباح نے امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ سے سوال کیا:

’’آپ کہاں کے رہنے والے ہو؟‘‘

امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ نے جواب دیا:

’’کوفہ کا رہنے والا ہوں۔‘‘

عطا نے کہا‘ اچھا! تم اس شہر کے رہنے والے ہو جہاں کے لوگ اللہ تعالیٰ کے دین میں فتنہ وفساد پیدا کرتے ہیں؟

امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ نے جواب دیا:

جی ہاں! میں وہیں کا رہنے والا ہوں۔

عطا نے پھر سوال کیا:

اچھا یہ بتاؤ کس طبقے سے تعلق رکھتے ہو؟

امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ نے جواب دیا:

میں ہر اس طبقے سے تعلق رکھتا ہوں جو سلفِ صالح یعنی نیک لوگوں پر الزام نہیں لگاتے اور تقدیر پر ایمان رکھتے ہیں اور گناہِ کبیرہ کے ارتکاب کے بغیر کسی کو دائرۂ اسلام سے نہیں نکالتے۔“

اس گفتگو کے بعد عطا نے کہا:

میں نے حق کو پہچان لیا ہے اب تم بے تکلف میرے حلقۂ درس میں شریک ہو سکتے ہو؟

امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ حج کے سفر میں امام مالک اور امام اوزاعی سے بھی ملاقات کرتے اور ان سے علم فقہ میں بحث و مباحثہ جاری رکھتے۔

حج کے دوران علمی استفادہ

امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کا حج علمی سفر ہوتا تھا جس میں وہ وحی و رسالت کے اماکن اور نبی اکرم صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کے مشاہد سے واقفیت حاصل کرتے اور پھر اس کی مدد سے آثار و احادیث کے معانی اور مشکل مسائل کا حل اس طرح کر دیتے جس طرح جانچ و پڑتال کرنے والا شخص ہر چیز کا جائزہ لے لیتا ہے۔

اس سفر کے دوران امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ اپنے فتاویٰ علماء کرام کے سامنے پیش کرتے اور بڑے ادب و احترام کے ساتھ بیٹھ کر ان پر تنقید سنتے تھے پھر ان فتاویٰ کے اندر جو کمزوری یعنی نقص پایا جاتا اس کو جاننے کی کوشش کرتے تھے۔

اس طرح سفر سے امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کو ذہنی وسعت میں اضافہ ہوتا اور مختلف ممالک سے متعلق معلومات حاصل کرتے جن کی بناء پر مسائلِ فقہیہ مین حسن وخوبی کے ساتھ تصریحات قائم اور احکام کو اچھی طرح سمجھ لیتے تھے۔

فلسفیانہ ذہنیت

امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کا ذہن نظریاتی قسم کا تھا، حصولِ علم کے زمانے ہی سے امام

ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کو بحث و مباحثہ کا بہت زیادہ شوق تھا اس دور میں بصرہ فرق اسلامیہ کا گڑھ بنا ہوا تھا اس بناء پر امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ بصرہ چلے جاتے اور وہاں مختلف فقہی مذاہب کے فقہائے کرام سے بحث و مباحثہ کرتے تھے۔

امام اعظم کے مناظرے

روایت ہے کہ امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ نے 22 فرقوں سے مناظرات کیے پھر اور بڑے ہو کر اسلامی عقائد کی حمایت اور حفاظت کے لیے بحث و مباحثہ کرتے رہے۔

امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ نے ایک مرتبہ دہریہ جماعت سے مناظرہ کیا اور ہستی باری تعالیٰ کا ثبوت پیش کرتے ہوئے دریافت کیا:

”اگر کوئی آدمی تمہارے پاس آ کر یہ کہے کہ میں نے سمندر کے اندر سامان سے بھری ہوئی ایک کشتی دیکھی ہے جو سمندر کی خطرناک لہروں سے بچ کر صحیح سلامت چلی آ رہی تھی اور اس کشتی کو کوئی چلانے والا بھی نہ تھا تو کیا تمہاری عقل اس بات کو مان لے گی اور تم اس خبر پر یقین کر لو گے؟“

مدمقابل نے جواب دیا:

”نہیں! یہ بات کیسے درست ہو سکتی ہے اس کے اندر نہ سچ کا وہم و گمان تک نہیں ہے۔“

امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ نے جواب دیا:

”سبحان اللہ! اگر سمندر میں ایک کشتی ملاح کے بغیر نہیں چل سکتی تو کائنات کا یہ نظام کسی بنانے والے کے بغیر کس طرح وجود میں آ سکتا ہے اور عالم کائنات کا یہ وسیع تر سلسلہ کسی ہستی کے بغیر کیسے چل سکتا ہے۔“

امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ نے ایک طرف تو عقائد و مسائل کلامیہ میں بحث و مباحثہ کے ذریعے غور و فکر میں اعلیٰ طاقت حاصل کر لی اور ان کی سوچ کے مدارک اور گہرے ہو گئے، دوسری طرف اسلامی ممالک کے سفر کے دوران مناظرات کرتے ہر فریق اپنے دلائل پیش کرتا تو نتیجہ یہ نکلتا کہ امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کے سامنے ایسی احادیث، فتاوائے

صحابہ کرام رضوان اللہ علیہم اجمعین اور وجوہ قیاس آ جاتے جو اس سے پہلے امام صاحب کے علم میں نہ ہوتے تھے اس طرح انہیں اپنے فتاویٰ کا جائزہ لینے کا موقع مل جاتا اور جب غلطی ظاہر ہوتی تو اس کو تسلیم کر لیتے تھے۔

سابقہ روایت کے مطابق امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ غلام کے امان نامے کو درست نہیں مانتے تھے مگر جب ان کے مدمقابل نے حضرت عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہ کے فتوے سے آگاہ کیا تو امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ اس جواز کے قائل ہو گئے اور اپنی غلطی کو تسلیم کر لیا۔

درسی بحث ومباحثہ

امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کے درس وتدریس کا طریقہ دوسروں سے الگ تھا' وہ اپنے شاگردوں کو لیکچر نہیں دیتے تھے بلکہ ایک طرح سے بحث ومباحثہ اور مذاکرات کی مجلس اختیار کر لیتے۔ ایک مسئلہ کو لے کر شاگردوں سے اس کے متعلق سوالات دریافت کرتے' بحث ومباحثہ میں ہر ایک مسئلے سے متعلق اپنی رائے کا اظہار کرتے۔

اجتہادی مسائل میں بسا اوقات شاگرد کامیاب ہو جاتے جس طرح امام محمد بیان کرتے ہیں کہ امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ پر اعتراضات کی بارش ایسے برسنے لگتی جیسے مجلس میں کوئی ہنگامہ ہو گیا ہے۔

مسعر بن کدام بیان کرتے ہیں جب اس مسئلے کے تمام (گوشے) نکات سامنے آ جاتے تو آخر میں امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ اس مذاکرے پر فیصلہ دیتے ہوئے اپنی رائے کا اظہار کرتے جسے تمام شاگرد پسند کرتے تھے اس طرح درس وتدریس سے معلم اور متعلم دونوں کو برابر فائدہ حاصل ہوتا اور معلم کو متعلم سے کم فائدہ حاصل نہ ہوتا تھا۔

درس وتدریس کے اس طریقے نے امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کو تمام عمر طالبِ علم بنائے رکھا اور امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کے علم وفکر میں دن دوگنی اور رات چوگنی ترقی ہوتی رہی۔

امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کے سامنے جب کوئی حدیث پیش کی جاتی تو جن احکام پر حدیث مشتمل ہوتی' امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ ان سے احکام کی وجوہات کو پہچانتے اور پھر

ان کو شاگردوں سے بحث کرتے پھر علت حکم میں جو مسائل اس حدیث سے ہم آہنگ پاتے اس پر اتفاق کرتے اسی طرح احادیث پر غور و فکر کرنے والے کو "فقیہہ الحدیث" کے نام سے یاد کرتے تھے۔

امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں:

جو انسان غور و فکر کے بغیر حدیث کا علم حاصل کرتا ہے اس کی مثال عطا کی ہے جو ادویات سے اپنی دکان کو تو بھر لیتا ہے مگر اس کو معلوم نہیں کہ کون سی دوا کس بیماری کو شفا بخشتی ہے۔ یہ بات تو ایک طبیب ہی بتا سکتا ہے۔ یہی مثال علم حدیث کو حاصل کرنے والے انسان اور فقیہہ کی ہے۔

امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ اپنے شاگردوں سے آزادانہ بحث و مباحثہ کرتے تھے تاکہ ان کے اندر خود غور و فکر کا جذبہ پیدا ہو ایسا نہ ہو کہ ان کو صرف استاد کی باتیں سننے کی عادت پڑ جائے اور اپنے ذہن پر بوجھ ڈالنا مناسب نہ سمجھے اس سلسلے میں امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ تین باتوں کا خاص خیال رکھتے تھے۔

طلباء کی مالی امداد

امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ ضرورت مند طلبہ کی مالی امداد کرتے' حوائج کے پورا کرنے میں ان کی اعانت کرتے اگر کوئی نکاح کا حاجت مند ہوتا اور اس کے پاس خرچ نہ ہوتا تو امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ شادی کے اخراجات کا انتظام خود کر دیتے اور ہر شاگرد کی ضرورت کے مطابق مدد کرتے تھے۔ شریک کا بیان ہے کہ جو امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کا شاگرد بن جاتا اسے اپنی ضروریات کا کوئی فکر نہ تھا (سے بے نیاز ہو جاتا) حتیٰ کہ اس کے اہل و عیال کے اخراجات کا بوجھ بھی امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ اپنے ذمہ لے لیتے جب وہ تعلیم سے فارغ ہو جاتا تو فرماتے:

"اب تم نے حلال و حرام کے احکام سمجھ کر بہت بڑی بے نیازی حاصل کی ہے۔"

امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ اپنے شاگردوں کی ذہنی تربیت کا پورا خیال رکھتے تھے

جب کسی شاگرد کو دیکھتے کہ علم کی وجہ سے اس میں غرور وتکبر پیدا ہو رہا ہے تو اس کا امتحان لینا شروع کر دیتے یہاں تک کہ اس میں یہ عادت ختم ہو جاتی اور وہ تسلیم کر لیتا کہ اسے ابھی تعلیم کی ضرورت ہے۔

امام ابو یوسف کی اصطلاح

روایت ہے کہ امام ابو حنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کے رفیق شاگرد امام ابو یوسف کے دل میں یہ خیال پیدا ہوا کہ خود کیوں نہ اپنا الگ حلقۂ درس قائم کر لوں کیونکہ اب اس کا وقت آ گیا ہے۔ امام ابو حنیفہ رحمۃ اللہ علیہ نے اپنے ایک شاگرد سے کہا کہ ابو یوسف کی مجلس میں جا اور ان سے اس مسئلے کے متعلق پوچھنا۔

ایک آدمی نے رنگریز کو دو درہم کی مزدوری پر کپڑا رنگنے کے لیے دیا جب اس نے کپڑا واپس مانگا تو رنگ ریز نے انکار کر دیا اس آدمی نے پھر مطالبہ کیا تو رنگریز نے رنگا ہوا کپڑا واپس دیا۔ بتایئے وہ رنگریز مزدوری کا حق دار ہو سکتا ہے؟

اگر امام یوسف رحمۃ اللہ علیہ اثبات میں جواب دیں تو کہنا آپ نے غلط فرمایا ہے اور اگر نفی میں جواب دیں تو پھر بھی یہی کہنا کہ آپ غلط فرماتے ہیں۔

وہ شخص امام ابو یوسف کی خدمت میں حاضر ہوا اور مسئلہ کے بارے پوچھا۔

امام ابو یوسف نے جواب دیا:

ہاں! وہ آدمی مزدوری کا حق دار ہے۔

سائل نے کہا، نہیں!

امام ابو یوسف سوچ کر کہنے لگے ہاں! ٹھیک ہے، وہ آدمی مزدوری کا حق دار نہیں ہے۔

پھر سائل نے کہا، نہیں!

امام ابو یوسف رحمۃ اللہ علیہ فوراً اُٹھے اور امام ابو حنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کی مجلس میں تشریف لے گئے، امام ابو حنیفہ رحمۃ اللہ علیہ نے دیکھتے ہی کہا:

"قاضی کیا رنگ ریز والا مسئلہ لائے ہو؟"

ابو یوسف نے جواب دیا:

جی ہاں! مجھے یہ مسئلہ بتائیے۔"

امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ نے کہا:

"اگر رنگ ریز نے کپڑا کو غصب کر لینے کے بعد رنگ دیا ہے تو وہ مزدوری کا حق دار نہیں ہے اور اگر غصب کرنے سے پہلے رنگ دیا ہے تو اس میں کوئی شک نہیں کہ وہ آدمی مزدوری کا حق دار ہے کیونکہ اس نے یہ کپڑا ایک مالک کے لیے ہی رنگا تھا۔"

امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ نے درس و تدریس کا جو طریقہ اختیار کیا تھا اس کے ذریعے طلبہ کے اندر احساس پیدا ہوتا اور اس طریقے سے ان کا نفسیاتی علاج بھی ہو جاتا اس وجہ سے طالب علم سوچتے کہ مجھے ابھی اور علم کی ضرورت ہے میں ابھی درجۂ کمال کو نہیں پہنچا۔

جو طالب علم فارغ ہو کر جانا چاہتے یا جس کے بارے امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ محسوس کرتے کہ یہ کچھ کام کر لے گا تو آپ اسے بہت نصیحت کرتے تھے۔ امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کے سوانح نگار بیان کرتے ہیں کہ ان کی کتابوں کا ہر ورق پُر حکمت نصیحتوں سے بھرا پڑا ہے۔ امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ اپنے عزیز شاگردوں کو نصیحت پر نصیحت کرتے نظر آتے ہیں جن میں یوسف بن خالد سمتی، نوح بن ابی مریم الجامع، امام ابو یوسف کے نام قابلِ ذکر ہیں۔

طلباء سے محبت

امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ نے اپنے شاگردوں کو دوستوں اور اصحابِ نظر کی حیثیت دے رکھی تھی اور دل و جان سے زیادہ ان کو عزیز رکھتے تھے۔ امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ اپنے شاگردوں سے کہا کرتے تھے:

"تم میرے دُکھ کی دوا اور قلب کی خوشی ہو۔"

سیاسی ونظریاتی اختلافات کے اسباب

امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ 80ھ میں عبدالملک بن مروان کے عہد میں پیدا ہوئے۔ عبدالملک بن مروان کا تعلق بنواُمیہ سے تھا اور 150ھ میں وفات پائی اس سے ظاہر ہوا کہ امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ نے اموی سلطنت کے عروج اور عیش وعشرت کے زمانے کو بھی پایا اور پھر اس کا سقوط اور زوال بھی اپنی آنکھوں سے دیکھا اور عباسی سلطنت کو پروان چڑھتے (بھی دیکھا) اور پھر ان کے ظلم وستم کا زمانہ بھی پایا۔

امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کی زندگی کا زیادہ حصہ بنوامیہ کے دور میں گزرا کیونکہ ان کے زوال کے وقت امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کی عمر 52 برس تھی اس وقت امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کے عاداتِ فکریہ اور مناہج علمیہ پختگی کی منزل تک پہنچ چکے تھے۔

باقی اٹھارہ سال عباسی حکومت میں گزارے اور اس عمر میں امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کی غور وفکر کے طریقے اس قدر پختہ ہوگئے کہ وہ اپنے نتائج فکر سے دوسرے لوگوں کو فائدہ پہنچاتے تھے اور خود علماء کرام سے بہت کم استفادہ کرتے تھے۔

اس کا مطلب یہ نہیں کہ امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ بالکل ہی استفادہ نہیں کرتے تھے بلکہ انسانی عقل ہر وقت جستجو میں رہتی ہے اور نئی معلومات حاصل کرنے کی کوشش کرتی ہے۔ علماء کرام تو خاص طور پر ہر وقت غور وفکر میں لگے رہتے ہیں۔ اگرچہ سن کہولت کو پہنچ کر استفادہ کم اور افادہ زیادہ ہوتا ہے اس بات سے انکار نہیں کہ امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ عایہ نے زندگی کا زیادہ حصہ بنوامیہ کے دور میں گزارا اور جو کچھ حاصل کیا' وہ بنوامیہ کے دور

سے ہی حاصل کیا تھا۔ آپ عباسی حکومت سے بہت کم متاثر ہوئے۔

یہ ایک مسلمہ حقیقت ہے کہ اموی سلطنت کے آخری دنوں اور عباسی سلطنت کے آغاز میں روح علمی میں زیادہ فرق نہیں تھا اور اپنی پہلو کے لحاظ سے دونوں زمانے ایک ہی نظر آتے ہیں۔ عباسی سلطنت میں جو کچھ ترقی نظر آتی ہے، وہ اصل میں ان مقدمات کا نتیجہ تھی جو اموی سلطنت کے آخری دنوں میں پایہ تکمیل تک پہنچ چکے تھے۔

مختلف زمانوں کی علمی اور اجتماعی کوششوں کی زنجیروں کو ملایا جائے تو یوں لگتا ہے کہ یہ ادوار ان دریاؤں کی مانند ہیں جو چلتے ہوئے آپس میں ملتے ہیں تو ان کی طغیانی میں اور زور بڑھتا چلا جاتا ہے اگر ان کے پانی کا ذائقہ یا رنگت میں فرق محسوس ہوتا ہے تو وہ صرف بہاؤ کی وجہ سے ہے ورنہ سب کے پانی میں یکسانیت اور یگانگت پائی جاتی ہے۔

اس طرح اگر حکومت کی سیاست یا اس کی ذہنی سوچ کا کچھ عمل دخل ہوتا ہے تو وہ ان حرکات کو کسی حد تک مضبوط یا کمزور کر سکتے ہیں مگر بالکل ختم نہیں کر سکتے اور یہ حرکتیں لگاتار ایک ہی جانب اور ایک ہی مقصد کی طرف بڑھ رہی ہوتی ہیں۔

بنو امیہ کے دور میں جو علمی یا اجتماعی روح سلطنت کی طاقت تھی، وہ علماء کرام کے طبقے کا اثر تھا جنہوں نے صحابہ کرام رضوان اللہ علیہم اجمعین سے علم حاصل کیا تھا ورنہ اسلامی معاشرے کے اندر اس روح کو پیدا کرنے میں حکومت کا کوئی دخل نہیں ہوتا۔

اسلامی فتوحات کی بدولت بہت سی قومیں مسلمان ہوئیں جن کی تہذیب و تمدن اور خیالات عربی معاشرے میں سرایت کر رہے تھے۔

اموی سلطنت میں فارسی اور دوسری زبانوں کے ترجمے شروع ہو گئے تھے جیسا کہ ''کلیلہ دمنہ'' ''ادب صغیر'' اور ''ادب کبیر'' کے مترجمین کی زندگی کا زیادہ بنو امیہ کے دور میں گزرا ہے اگر عباسی عہد میں دینی علوم نے ترقی کی یا کثرت سے کتابوں کے تراجم (اشاعت پذیر) شائع ہوئے ہیں تو یہ انتہا یا ابتدا نہیں ہے بلکہ ان بنیادوں کی استواری اور عمارت کی تعمیر بنو امیہ کے دور کی تھی۔

امام ابو حنیفہ رحمۃ اللہ علیہ نے بنو امیہ اور عباسی دونوں دور کا زمانہ پایا اس لیے اگر ہم

امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کو دو ادوار کی علمی اور اجتماعی زندگی کی طرف ایجاد سے اشارہ بھی کر دیں اور پھر عباسی حکومت کے آغاز میں اس کے اقتدار اور وسعت پر بھی نظر ڈالیں اور پھر عقائد و فقہ اور سیاست کے ان مسائل کے بارے میں پوچھیں جو اسلامی فکر پر چھائے ہوئے تھے۔

سیاسی اختلافات کا پس منظر

اس موضوع کی گفتگو کا آغاز سیاسی زندگی سے کرتے ہیں جس میں سب سے پہلے بنوامیہ کے قیام کا مسئلہ زیر بحث آتا ہے۔

خلفائے راشدین کے دور میں تو خلیفہ کا انتخاب اکابر صحابہ رضوان اللہ علیہم اجمعین کی رائے سے ہوتا تھا اور یہ انتخاب کبھی سابقہ خلیفہ کی وصیت پر ہوتا تھا جیسے حضرت عمر فاروق رضی اللہ تعالیٰ عنہ کا انتخاب ہوا اور کبھی خلیفہ کا انتخاب تجویز کے بغیر ہوا جیسے حضرت ابوبکر صدیق اور حضرت علی رضی اللہ تعالیٰ عنہما خلیفہ منتخب ہوئے اور بعض دفعہ خلیفہ کا انتخاب ایک کمیٹی تشکیل دے کر کیا جاتا جیسے عثمان غنی رضی اللہ تعالیٰ عنہ کا انتخاب ہوا۔

بنوامیہ کا دور ایک دفعہ ہی شہنشاہی نظامِ حکومت میں تبدیل ہو گیا اس حکومت کے آغاز میں جو حکمران منتخب ہوئے ان کو مسلمانوں کی تائید حاصل تھی مگر جو حکمران بعد میں آئے ان کے بارے میں ایسا معلوم ہوتا ہے کہ وہ رعایا کے منتخب کردہ حکمران نہ تھے۔

ان حکمرانوں کی عیش و عشرت اور بے پرواہی سے ملک کے اندر بحران پیدا ہو گیا اور بنوامیہ کے حکمرانوں کے خلاف بغاوتیں شروع ہو گئیں۔ اگرچہ کبھی حالات بظاہر پُرسکون بھی ہوتے لیکن دِلوں میں انتقام کی آگ بھڑکتی رہتی تھی۔

ایک گروہ تو دینی لحاظ سے بااثر لوگوں کی ایذاء رسانی کو باعثِ ثواب سمجھتا تھا۔ اگرچہ مدینہ کے انصار نے یزید بن معاویہ کے خلاف بغاوت کر دی اور یزید نے مدینہ پر حملے کے لیے فوج تیار کر لی اور مدینہ منورہ کی حُرمت کی کچھ پرواہ نہیں کی۔

جب حضرت حسین رضی اللہ تعالیٰ عنہ نے یزید کی بیعت سے انکار کر دیا تو یزید نے بیعت کی انکاری کو اسلام کی خلاف ورزی قرار دیتے ہوئے فوج کو جنگ کرنے کی اجازت

دے دی۔ یزید کی فوج نے امام حسین رضی اللہ تعالیٰ عنہ اور اہلِ بیعت پر ظلم و ستم کیا اور باقی اہل بیعت کو قیدی بنا کر یزید کے پاس دمشق لے گئے۔

علویوں اور فاطمیوں کی بغاوت

بنوامیہ کے آخری دور میں علویوں اور فاطمی گروہ کے لوگوں نے بغاوتیں شروع کر دیں اور اہل بیعت کے ممتاز لوگوں پر ظلم و ستم کے پہاڑ توڑے گئے اور زید بن علی، یحییٰ بن زید، عبداللہ بن یحییٰ کو یکے بعد دیگرے شہید کر دیا گیا۔

بنوامیہ نے صرف اہلِ بیعت سے محبت کرنے والوں پر ہی ظلم و ستم نہیں کیا بلکہ حضرت علی رضی اللہ تعالیٰ عنہ کے خطبوں پر سب و شتم کا سلسلہ جاری کر دیا اس بدعت کے سربراہ معاویہ بن سفیان تھے اور عوام اس روش کے خلاف تھی حتیٰ کہ اُم المومنین اُم سلمہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا کو معاویہ کے پاس پیغام بھیجنا پڑا:

> ”تم مسجد کے منبروں پر بیٹھ کر خدا اور رسول کے احکام کی مخالفت کر رہے ہو اور حضرت علی رضی اللہ تعالیٰ عنہ اور ان سے محبت کرنے والوں پر لعنت بھیج کر اصل میں اللہ اور اس کے رسول صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کی نافرمانی کر رہے ہو۔“

بنوامیہ کے دور میں لعنت کا سلسلہ لگاتار جاری رہا حتیٰ کہ عمر بن عبدالعزیز نے اپنے عہد میں اس کہ ختم کر دیا۔

بنوامیہ کے دور میں عربوں کی مخالفت کی گئی اس مخالفت کی بناء پر انہوں نے اسلام سے پہلے عربوں کے آثار نمایاں کیے اور پھر ان آثار میں تبدیلی کر کے غیر عربوں کو ظلم و ستم کا نشانہ بنایا اور ان کے حقوق ضبط کر لیے اگر وہ لوگ انہیں اپنے برابر کے حقوق فراہم کرتے تو ان آثار کا احیاء قابلِ ستائش ہی تھا لیکن امویوں نے اہلِ عجم کو حقوق دینے کی بجائے موالی پر مصائب کے پہاڑ توڑ دیئے اور مجاہد موالی کو مال سے بھی محروم کر دیا۔

امویوں نے شریعتی موالیوم کی خلاف ورزی کی اس وجہ سے امویوں کے خلاف بغاوت میں موالی نے حصہ لیا اور اس حکومت کو کبھی بھی خوشی سے تسلیم نہیں کیا تھا۔

ان وجوہات کی بناء پر اسلامی شہروں میں ہمیشہ فتنہ وفساد کی آگ بھڑکتی رہتی۔ بظاہر اگر یہ آگ بجھ بھی جاتی تو راکھ کے نیچے چنگاری ضرور سلگتی رہتی تھی اگر کسی عہد میں ذرا سکون ہوتا تو اموی سلطنت کے خلاف خفیہ سازشیں ہونے لگتیں آخرکار ان تدبیروں نے عباسی خلافت کی دعوت کی شکل اختیار کر لی لیکن یہ مواد اندر ہی اندر پکتا رہا اور پھر ایک لاوا کی شکل میں پھوٹ پڑا اور اس لاوے نے بنوامیہ کی جڑوں کو کھوکھلا کر دیا۔

بنوامیہ کا طرزِ عمل

بنوامیہ کی حکومت کا یہ اجمالی خاکہ پیش کیا گیا ہے اگر تفصیلات کے ذریعے اس حکومت کے خیر وشر پر نظر ڈالی جائے تو اس کے بعض کارنامے قابلِ تعریف بھی ہیں۔ امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ نے اس حکومت کے ہولناک مناظر کو دیکھا یعنی جس زمانے میں حجاج بن یوسف عراق کا گورنر تھا اور اس کی وفات کے وقت امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کی عمر تقریباً پندرہ برس تھی اور اس عمر میں انسان کی سوچ کی اعلیٰ طاقتیں بیدار ہو جاتی ہیں۔ ضروری تھا کہ امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ حجاج کے ان ظالمانہ کارناموں سے متاثر ہوتے اور اس کی سلطنت کے خلاف تنقید کرتے۔

امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ نے جب دیکھا کہ یہ لوگ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کے خاندان پر ظلم وستم کر رہے ہیں تو ان کا دل اور بے چین ہو گیا حتیٰ کہ اموی حکومت نے امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کو قید وبند کی سزائیں دیں اور امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ نے فرار ہو کر بیت اللہ الحرام کے پڑوس میں پناہ لے لی۔

جب عباسی حکومت کے آنے سے امن وایمان قائم ہو گیا تو امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کو یقین تھا کہ ہوسکتا ہے یہ حکومت اہلِ بیعت سے قریبی رشتہ رکھنے کی وجہ سے رسولِ اکرم صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کے خاندان کی عزت وتحسین قائم رکھے گی اس بناء پر امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ نے شرح صدر کے ساتھ ابوالعباس میں سفاح کے ہاتھ پر بیعت کر لی جیسا کہ اس سے پہلے ہم اس بات کی وضاحت کر چکے ہیں۔

جیسے ہی سفاح کی وفات کے بعد ابوجعفر المنصور کا دورِ خلافت آیا تو حکومت کی

نظریں بدل گئیں اور سخت اصول بنا کر نبی اکرم صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کے خاندان کو تنگ کرنا شروع کر دیا۔ اہلِ بیعت کے بزرگوں کو تاریک کوٹھڑی میں بند کر دیا اور بے گناہ علویوں کے خون بہنے لگے۔

امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ نے منصور کے عہد میں امویوں کا یہ بدلتا ہوا رُخ دیکھا تو آپ نے محسوس کیا کہ حکومت صرف ظاہری طور پر تبدیل ہوئی ہے۔ اگرچہ امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ اس حکومت سے بھی بددل ہو گئے اس حکومت نے بھی امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ پر ظلم وستم کیا جس سے وہ آخری ایام تک دوچار رہے۔

امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ عراق میں پیدا ہوئے اور اسی ملک میں آپ کی پرورش ہوئی اور یہیں رہ کر آپ نے اپنے مکتبِ فکر کی بنیاد رکھی۔

عراق کی مخصوص صورتحال

اموی دور کے آخری حصے اور عباسی حکومت کے ابتدائی حصے میں عراق مختلف عناصر کا مرکز بن چکا تھا اور یہاں ایران، ہندوستان اور روم کے لوگ عربوں کے ساتھ زندگی گزار رہے تھے اس سے معلوم ہوا کہ جس معاشرے میں اس طرح کے متضاد عناصر پائے جائیں اس میں ضرور اجتماعی حوادث رونما ہوتے ہیں اور عناصر مختلفہ کے فعل وانفعال سے زندگی کے مختلف مظاہر سامنے آتے رہتے ہیں اور یہ مسئلے کے حل کے لیے اسلامی شریعت سے حکم تلاش کرنا ہوتا ہے اور یہ ضروری بھی ہے کہ اسلامی شریعت جیسی عالمگیر شریعت ہر مسئلے سے متعلق جائز و ناجائز کا فتویٰ دے۔ ان واقعات کے مطالعہ سے ایک فقیہہ کے اندر ذہنی اُفق وسیع ہوتا ہے اور مسائل کا حل تلاش کرنے کے لیے ذہنی صلاحیتیں بیدار ہو جاتی ہیں اور فقہ کے ذیلی مسائل میں وسعت سے کام لینا پڑتا ہے اور بنیادی قوانین اور قیاس کے اصول مقرر کرنے پڑتے ہیں۔

اس اجتماعی امتیاز کے علاوہ عراق دوسرے اسلامی شہروں کے لحاظ سے بھی ممتاز تھا کیونکہ عراق مختلف فرقوں اور طبقوں کا مرکز بنا ہوا تھا جہاں اعتدال پسند اور غالی ہر قسم کے شیعہ فرقے موجود تھے اس کے علاوہ معتزلہ جہمیہ، قدایہ اور مرجیہ وغیرہ تمام فرقے پائے

جاتے تھے اس سے پتہ چلتا ہے کہ زمانہ قدیم سے ہی عراق مختلف عقلی نظریات کا مرکز چلا آ رہا تھا۔ ابن ابی الحدید عراق میں غالی شیعہ فرقوں کے پائے جانے کی وجہ بیان کرتے ہوئے لکھتے ہیں:

بدعات کا فروغ

غالی شیعہ فرقوں کے بارے میں ایسا معلوم ہوتا ہے کہ یہ لوگ عراق کے باشندے اور کوفہ کے رہنے والے ہیں اور عراق کی سرزمین پر شروع سے بدعتی اور عجیب وغریب مذاہب کے لوگ پیدا ہو رہے ہیں اس علاقے کے لوگ بھی اصحابِ بصیرت اور فکر ونظر میں ماہر ہیں اور آراء و مذاہب میں بحث و مباحثہ کے عادی ہیں' ان مذاہب سے ملتے جلتے فرقے مثلاً مانی' مزوک اور ریصان وغیرہ کاسرہ کے دورِ حکومت میں بھی پائے جاتے تھے۔ حجاز کی سرزمین میں یہ خاصیت نہیں ہے اور نہ اہلِ حجاز ذہنی لحاظ سے عراقیوں کی طرح ہیں۔

اس تفصیل سے معلوم ہوا کہ عراق اسلامی دور میں بھی اور اس سے پہلے بھی مختلف آراء وعقائد کا مرکز بنا رہا ہے کیونکہ زمانہ قدیم سے عراق میں مختلف احکام اور مذاہب کے لوگ موجود تھے جن پر مختلف عقائد کے اختلاط کا رنگ غالب تھا۔

مثلاً ریصانیہ اور مانویہ نامی فرقوں پر مجوسیوں کو ثنویت اور نصرانیت کی تثلیث کے عقیدے کی چھاپ موجود تھیں۔ یہی حال دوسرے مذاہب کا تھا جو دو یا دو سے زیادہ عقائد کو مل کر ایک نیا مذہب اختیار کر لیتے تھے۔ وہ عراق کی سرزمین جس میں امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ نے زندگی بسر کی جو اموی دور کے آخری حصے اور عباسی حکومت کے ابتدائی حصے میں افکار و مذاہب کا مرکز بنا ہوا تھا جو مسلمانوں کے عقائد کو خراب کرنے کے لیے ان میں خفیہ سازشیں بنا رہے تھے اور مسلمانوں کے عقائد کو کمزور کرنے کے لیے دینِ حق کو اس طرح مشکل رنگ میں پیش کر رہے تھے کہ انسانی عقل اس حقیقت کو نہ سمجھ سکے۔ مثلاً

انسان ارادے میں مکمل طور پر آزاد ہے یا مکمل طور پر مجبور ہے؟ اگر انسان کو مکمل طور پر آزاد تسلیم کیا جائے تو اسے شرعی احکام کا مکلف قرار دینا درست ہوگا لیکن اگر اسے مکمل

طور پر مجبور تسلیم کر لیا جائے تو پھر اسے شرعی احکام کا مکلف قرار دینے کی کوئی عقلی توجیہہ پیش نہیں کی جا سکتی۔

اور یہ مجادلات مسلمانوں کے درمیان خفیہ تدبیر اور طے شدہ سازش کے تحت پیدا کیے جا رہے تھے تاکہ دینی مسائل میں انتشار پیدا ہو جائیں اور اسلام کے مخالفین کو فتنہ و فساد کا موقع ہاتھ میں آ جائے اور نئے مسلمان اسلامی تعلیمات سے متاثر نہ ہو سکیں۔

عیسائی پروپیگنڈہ

اگر عباسی دورِ حکومت کی کتابوں کا مطالعہ کیا جائے تو معلوم ہو جاتا ہے کہ اس قسم کے خطرناک پروپیگنڈے بنانے والے کون لوگ تھے۔

جاحظ نے اپنے رسائل کے اندر عیسائیوں کے ایسے افکار کا ذکر کیا ہے جو عیسائیت کی حمایت کی خاطر مسلمانوں کے اندر شائع ہو رہے تھے۔

تاریخ کے مطالعے سے یہ بات سامنے آتی ہے کہ یوحنا جیسے بعض عیسائی ہشام بن عبدالملک کے دور تک اموی حکمرانوں کے دربار میں موجود رہے جو لوگوں کو صرف مسلمانوں کے ساتھ مجادلے کی تعلیم دیتے تھے۔

''تراث الاسلام'' نامی کتاب میں مذکور ہے کہ یوحنا نامی بنوامیہ کا یہ درباری اپنے شاگردوں کو یہ ہدایت کرتا تھا:

> ''اگر کوئی عرب شخص تم سے مسیح کے بارے میں دریافت کرے تو تم کہنا کہ وہ اللہ کا کلمہ تھے پھر تم اس سے یہ سوال کرنا کہ مسیح کو قرآن پاک میں کس نام سے پکارا گیا ہے جب تک وہ اس سوال کا جواب نہ دے اس سے بحث مت کرنا' آخر کار وہ مجبور ہو کر قرآن پاک کی یہ آیت تلاوت کرے گا:

بے شک مسیح عیسیٰ بن مریم اللہ کے رسول ہیں اور اس کا وہ کلمہ ہیں جو اس نے مریم کی طرف القاء کیا اور اس کی طرف سے آنے والی روح ہیں۔

پھر اس سے اگلا سوال یہ کرنا کہ اللہ کا کلمہ اور اس کی روح مخلوق ہے یا مخلوق نہیں؟

اگر وہ جواب دے کہ مخلوق نہیں ہیں تو تم اس سے کہنا اس کا مطلب یہ ہوا کہ اللہ تو

موجود تھا مگر اس کا کلمہ اور روح نہ تھے۔

جب تم یہ کہو گے تو عرب شخص لاجواب ہو جائے گا کیونکہ مسلمانوں کے نزدیک ایسا عقیدہ رکھنے والا شخص زندیق ہے۔

اس گفتگو سے یہ بات سامنے آ گئی کہ یوحنا لوگوں کو مسلمانوں پر گرفت کے طریقے بتایا کرتا تھا کہ کس طرح انہیں لاجواب کیا جائے اور ان کی توجہ کلام اللہ کے قدیم ہونے کی طرف کی جائے تاکہ مسیح کی قدامت کو ثابت کر سکے۔

ایسے دلائل کی بدولت کسی بات کا ثبوت نہیں ملتا کیونکہ اللہ تعالیٰ کی طرف کلمہ اور روح کی نسبت ان کے قدیم ہونے پر دلالت نہیں کرتی کیونکہ جس کلمہ اور روح کو اللہ تعالیٰ نے پیدا کیا ہے، وہ کبھی قدیم نہیں ہو سکتے اور عیسیٰ علیہ السلام کو کلمۃ اللہ کہنا اس بناء پر ٹھیک ہے کہ مسیح باپ کے بغیر محض "کلمہ کن" سے پیدا کیے گئے اور مسیح کے روح ہونے کے معنی بھی یہی ہیں کیونکہ اگر کسی زندہ چیز کی ایجاد کا ذریعہ نہ ہو تو اس چیز کو اظہر احوال کے ساتھ جوڑ دیا جاتا ہے۔

یوحنا نامی بنو امیہ کا یہ درباری اپنے شاگردوں کو اسلام پر تنقید کے طریقے بھی سکھاتا اور اس طرح اسلام میں کتنی بیویاں جائز ہیں اس قانون پر بحث و مباحثہ کرتا اور طلاق اور محلل کے بارے میں بھی گفتگو کرتا تھا۔

اس ضمن میں نبی اکرم صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم پر اختراء پردازی شروع کر دیتا اور نبی اکرم صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کا حضرت زینب رضی اللہ تعالیٰ عنہا سے عشق کا واقعہ شروع کر دیتا اور عیسائی مذہب میں صلیب کی تقدیس کو حجر اسود کے عزت و احترام کی مانند قرار دیتا تھا۔

یوحنا صرف اس قسم کے مسائل بیان کرتا جن کے ذکر سے اسلام پر تنقید کرنے کے سوا کوئی اور مقصد نہ ہوتا تھا۔

ان مسائل پر ہی اکتفا نہیں کرتا تھا بلکہ مجادلین کو اس بات کی بھی تعلیم دیتا کہ مسلمانوں مین تقدیر اور قاضی کے مسائل میں بھی اختلاف پیدا کیا جائے اور انسان کے

ارادے اور اس کی آزادی سے بحث کی جائے۔

اس طرح عرب تشخص کو مجادلات کے ریگستان میں لا کر ڈال دیا جائے اور مسلمانوں کو گمراہ کرنے اور تفرقہ بازی کے لیے ان کے درمیان مشکل اور فکری مسائل پیدا کرتا تا کہ ان کے اندر مختلف فرقے پیدا ہو جائیں اور یہ سب کام وہ شخص کر رہا تھا جو اموی دربار کی گود میں پرورش پا رہا تھا اور خلفائے راشدین نے یوحنا کے باپ پر احسانات کیے تھے۔

اس فکری احتکار کے جواب میں دوسری تحریک شروع ہو گئی جو عباسی دورِ حکومت میں جا کر نمایاں ہوئی اور یہ تھی فلسفہ یونانی کے ساتھ تعلقات پیدا کرنے کی تحریک اس کی ابتدا بھی اموی دور میں ہو چکی تھی۔

ابن خلکان بیان کرتے ہیں:

تمام قریش میں خالد بن یزید بن معاویہ علم وفن کا زیادہ ماہر تھا، فن کیمیا اور طب پر جو بیانات ان کے بارے میں ملتے ہیں، ان دونوں پر پوری مہارت رکھتے تھے۔ خالد بن یزید نے فن کیمیا اور طب پر رسائل لکھے ہیں جو ان کی مہارت اور واقفیت کا واضح ثبوت ہیں۔ انہوں نے یہ فن مریانوس رومی راہب سے حاصل کیا تھا۔

اس فن پر تین رسالے لکھتے ہیں۔ ایک رسالے میں مریانوس کے ساتھ اپنی ملاقات کا بیان پیش کیا ہے اور کس طرح علم حاصل کیا پھر اس کے رموز کی طرف اشارہ کیا ہے۔

دیگر کتب کے تراجم

عہد عباسی میں جیسے ہی یونانی، ہندوستانی اور ایرانی کتابوں کے عربی میں تراجم کی حرکت تیز ہوتی گئی، مسلمانوں کا رابطہ یونانی فلسفے کے ساتھ مضبوط ہوتا گیا اور وہ اسلامی افکار پر مختلف نوعیت سے اثر انداز ہوا۔

جن لوگوں کو اللہ تعالیٰ نے گہری سوچ اور سچا ایمان عطا کیا تھا، وہ اپنی عقل اور ایمانی طاقت سے ان افکار پر قابو پا لیتے تھے اور ان کے ذہن ان فلسفیانہ افکار کو عمدہ طریقے سے ہضم کر لیتے تھے اور اپنی غور و فکر کی طاقت اور عقل کے مدارک کو نمو دینے کے لیے اسے

ذریعہ بنا لیتے تھے۔

جو لوگ برداشت کی قوت نہیں رکھتے تھے، ان کی عقلیں نئے اور پرانے کے درمیان مضطرب ہو کر رہ جاتی تھیں تو وہ فکری انتشار کا شکار ہو جاتے تھے اس لیے ہم بعض شعراء اور انشا پردازوں اور علماء کو دیکھتے ہیں کہ انہوں نے ان افکار سے خوراک تو حاصل کی مگر ان کی عقلیں اسے ہضم نہ کر سکیں اور وہ ذہنی پریشانی میں مبتلا ہو کر رہ گئے۔

اس کے علاوہ زنارقہ کا گروہ تھا جو اعلانیہ اسلامی جماعت کے شیرازے کو بکھیرنے میں مصروف تھے اور ہر روز اہلِ اسلام کے خلاف سازشیں کرتے تھے۔ اکثر لوگ اسلامی حکومت کو ختم کر کے پرانی ایرانی حکومت کی بنیاد کے لیے کوشش کرتے نظر آتے تھے۔ مقنع خراسانی جس نے مہدی کے خلاف علم بغاوت بلند کیا تھا اس کا پروگرام ہی تھا۔

ان تمام حالات و واقعات اور وجوہات کی بناء پر اسلامی فرقے معرضِ وجود میں آئے اور آراء وعقائد میں اختلاف پیدا ہونے لگے۔

امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ بھی اس دور سے تعلق رکھتے تھے اور یہ کیسے ناممکن تھا کہ عراق میں افکار و آراء کے لیے یہ دنگل ہو رہے ہوں لیکن امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ اس میں حصہ نہ لیتے۔

امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ نے مسائل پر غور و فکر کیا اور ایک باخبر مسلمان کی حیثیت سے انہوں نے اسلامی عقائد کی حفاظت کی اور مختلف فرقوں کے مقابلے میں ایک مستقل مسلک قائم کر لیا اس طرح عقائد میں ان کی آراء کا ایک مجموعہ تیار ہو گیا۔

اس دور کی فکری لحاظ سے تو حالت یہ تھی اور ان حالات کے درمیان اس عظیم فقیہہ کا یہ مقام تھا۔

اب ہم آگے چل کر علوم دین کے لحاظ سے اس دور پر گفتگو کرتے ہیں اور نہ ہی عقل سے بالاتر باتوں میں غور و فکر کی ضرورت محسوس کرتے ہیں۔ امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ ایسی باتوں پر غور و فکر کر کے اپنے آپ کو مشکل میں نہیں ڈالتے جن کا تعلق مدارک انسانی کے مافوق سے ہو جیسے تقدیر کے مسئلے کو وہ ان مسائل میں شمار کرتے ہیں جن کی چابی گم ہو چکی

ہے۔

امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کے دور کے فکری اور اجتماعی رجحانات اور ان کا عمومی بیان تھا، ہم بعض رجحانات کے متعلق تو اسی قدم پر اکتفا کرتے ہیں لیکن بعض کا عملی طور پر خصوصی ذکر کرنا ضروری سمجھتے ہیں یعنی جو مسائل امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کے ذاتی نظریات سے تعلق رکھتے ہیں، ان کا تعلق عقائد سے ہو یا فقہی مسائل میں شمار ہوتے ہوں، ان کے بارے میں تفصیلاً گفتگو کرتے ہیں۔ منجملہ ان مسائل کے ایک مسئلہ ہے "سنت اور قیاس" جو اس دور کے فقہاء کے درمیان باعثِ نزاع بنا ہوا تھا اور دوسرا مسئلہ "صحابی اور تابعی کے فتاویٰ کی حیثیت" ان دونوں مسئلوں پر بحث ومباحثہ کے بعد اس دور کی دینی اور سیاسی جماعتوں پر مختصر بحث کریں گے کیونکہ امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ نے ان جماعتوں میں بھی دلچسپی لی تھی اور ان کے بارے میں خاص رائے رکھتے تھے۔

اسلامی فقہ کی تدوین وتشکیل

سماعی طور پر استفادہ

ابتدائی دوصدیوں میں علم حاصل کرنے کا طریقہ زبانی طور پر سیکھنا اور سکھانا تھا مگر جب مختلف جماعتوں نے علوم وفنون کی تدریس اور بحث ومباحثے شروع کر دیئے تو اموی سلطنت کے آخری حصے میں علمائے اسلام تدوین وتالیف کی طرف متوجہ ہوئے اور علوم دینیہ اور علومِ عربیہ نے ایک دوسرے سے ممتاز ہونا شروع کر دیا اور ہر عالم نے اپنے لیے ایک مضمون کا انتخاب کر لیا، وہ اس میں مہارت حاصل کرتا اور اس کے قواعد مرتب کرتا۔

اس بناء پر محدثین اور فقہاء اس دور میں حدیث وفقہ کی تدوین میں مصروف ہو گئے اور حجاز کے فقہائے عبداللہ بن عمر، حضرت عائشہ صدیقہ، ابن عباس رضوان اللہ علیہم اجمعین اور مدینہ کے اکابر تابعین کے فتاویٰ جمع کرنا شروع کر دیئے اور انہی پر غور وفکر کے ذریعے فروعی مسائل کا حل پیش کیا۔ دوسری طرف عراق کے فقہاء نے عبداللہ بن مسعود رضی اللہ تعالیٰ عنہ کے فتاویٰ حضرت علی رضی اللہ تعالیٰ عنہ کے عدالتی فیصلے اور فتاویٰ اور قاضی شریح اور دیگر قضاۃ کوفہ کے عدالتی فیصلوں کو جمع کر کے ان سے مسائل کا حل پیش کرنا شروع کر دیا۔ عباسی دور میں تدوین حدیث میں وسعت پیدا ہوئی اور احادیث کو فقہی ترتیب پر تدوین کیا گیا۔

شیعی آراء کی تدوین

تدوین علوم کا انحصار صرف انہی علماء کرام پر نہیں تھا بلکہ شیعہ فقہاء بھی اپنے آراء و

افکار کی تدوین میں مصروف تھے۔ میلان (نامی شہر) میں بعض آثار کا انکشاف ہوا ہے اور امام زید (متوفی 122ھ) کا فقہ میں ایک مخطوطہ ملا ہے جو امام زید کی طرف منسوب اور طبع شدہ کتاب کا اصل ہے۔

یہاں بحث و مباحثہ کی کوئی ضرورت نہیں کہ آیا یہ نسبت ٹھیک ہے یا نہیں۔ یہ ایک مسلمہ حقیقت ہے کہ امامِ اعظم کے دور میں شیعہ زیدیہ فقہ میں مخصوص آراء رکھتے تھے جن سے امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ بخوبی واقف تھے۔ ہم امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کی ذاتی زندگی کے بارے میں پہلے بیان کر چکے ہیں کہ وہ امام زید سے وابستہ رہے اور امام جعفر صادق اور محمد باقر رحمۃ اللہ تعالیٰ علیہما سے بھی ان کے علمی روابط تھے۔

اس بات میں کوئی شبہ نہیں ہے کہ امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ زیدیہ' آئمہ اثنا عشریہ اور اسماعیلیہ کے فقہ سے اچھی طرح واقفیت رکھتے تھے۔

امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کا دور بحث و مباحثہ کا دور تھا اس دور میں مختلف فرقوں' شیعہ' سُنی اور خوارج' اہلِ ہویٰ' معتزلہ اور دیگر آرائے اسلامیہ کی دفاع کرنے والے فرقوں کے درمیان سخت بحث و مباحثے ہو رہے تھے' ان بحث و مباحثے کے لیے علماء کرام دوسرے علاقوں کے سفر کرتے تھے۔

جیسا سابقہ اوراق میں بیان ہو چکا ہے کہ امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ 22 مرتبہ صرف دو فرقوں سے بحث و مباحثہ کرنے کے لیے بصرہ تشریف لے گئے تھے اس طرح بعض دفعہ بصرہ کے علماء کرام بھی کوفہ کے علماء کرام سے بحث و مباحثہ کرنے کے لیے یہاں پر تشریف لے آئے تھے۔

حج کے موقع پر مختلف ممالک سے آئے ہوئے علماء کرام کے درمیان فقہی بحث و مباحثے ہوتے تھے اس طرح حجاز جا کر امام اوزاعی اور امام مالک رحمۃ اللہ تعالیٰ علیہما سے بحث و مباحثے کرتے تھے۔ فقہاء کے بحث و مباحثے دوسرے فرقوں کے مجادلات کی نسبت زیادہ فائدے مند اور نتیجہ خیز ہوتے تھے اور ان کا نفع عام ہوتا تھا۔

بعض دفعہ بحث و مباحثے علاقائی تعصب کی بناء پر ہوتے تھے اور ہر علاقے کے علماء

کرام اپنے مسائل پر تعصب کے بارے میں بحث و مباحثہ کرتے تھے اور یہ بحث و مباحثے بسا اوقات بڑے بڑے ممتاز اور مخلص علماء کرام کے درمیان ہوتے تھے۔

سمتی سے مناظرہ

اس قسم کا ایک مناظرہ یہاں بھی بیان کرتے ہیں۔

یوسف بن خالد السمتی اور امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کے درمیان پہلی ملاقات کے وقت جو گفتگو ہوئی' اسے ابن البزازی بیان کرتے ہیں۔

یوسف کہتے ہیں کہ میں عثمان البتی کے پاس آیا جایا کرتا تھا اور اس کا عقیدہ حسن المعتزلی اور ابن سیرین کے عقیدہ کے مطابق تھا' میں نے ان سب کے نظریات حاصل کر لیے اور پھر ان سے بحث و مباحثے کیے۔

اس کے بعد میں نے کوفہ جانے کی اجازت مانگی تا کہ وہاں کے بزرگوں سے ملاقات کروں اور ان کے مذاہب پر غور و فکر کر سکوں جب میں وہاں پہنچا تو مجھے کہا گیا کہ میں سلیمان الاعمش سے ملاقات کروں کیونکہ وہ علوم حدیث میں سب سے اعلیٰ بزرگ ہیں۔ یوسف کہتے ہیں کہ میرے پاس حدیث کے کچھ ایسے مسائل بھی تھے جن کے بارے میں' میں بہت سے محدثین سے دریافت کر چکا تھا لیکن انہوں نے لاعلمی کا اظہار کیا تھا۔ چنانچہ میں نے اعمش کے حلقۂ درس میں جا کر ان مسائل کا ذکر کیا۔

اعمش نے کہا' ان مسائل کو میرے پاس لاؤ۔ یوسف کہتے ہیں میں اعمش کے پاس چلا گیا تو انہوں نے کہا:

اچھا! تمہارا مطلب یہ ہے کہ اہل بصرہ اہل کوفہ سے زیادہ عالم ہیں۔ واللہ یہ بات ٹھیک نہیں ہے کیونکہ بصرہ میں ایک واعظ ایک خواب کی تعبیر بیان کرنے والا' ایک نوحہ پڑھنے والا ہے۔

اللہ کی قسم! اگر کوفہ میں ایک شخص کے سوا جس کا تعلق عربوں سے نہیں بلکہ موالی سے ہے' دوسرا کوئی عالم نہ ہوتا تو کچھ مضائقہ نہ تھا کوفہ کا یہ شخص مسائل سے اس قدر واقف ہے کہ ابن سیرین' الحسن' قتادہ اور البتی جیسے علماء کرام سب مل کر اس کے مقابلے میں کھڑے

نہیں ہو سکتے۔

اعمش مجھ سے ناراض ہو گئے حتیٰ کہ مجھے ڈر لگنے لگا کہ کہیں یہ نابینا بزرگ مجھے لاٹھی سے مارنا نہ شروع کر دیں۔

اس کے بعد اعمش نے ایک شخص کو حکم دیا کہ اسے امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کی مجلس میں چھوڑ آؤ۔ یہ ان کے ادنیٰ شاگرد سے بھی مل جائے تو اسے اندازہ ہو جائے گا کہ اگر تمام ''دنیا والے'' اس کے مقابلے میں کھڑے ہو جائیں تو یہ اکیلا سب کا جواب بن سکتا ہے۔

یوسف کہتے ہیں کہ یہ باتیں سن کر میں نہایت مرعوب ہو گیا اور اللہ تعالیٰ جانتا ہے کہ اس وقت میرے دل کی کیا حالت تھی۔

جب وہ شخص کھڑا ہوا اور میں بھی اس کے پیچھے پیچھے ہو لیا جب ہم دونوں مسجد سے باہر نکل آئے تو اس شخص سے کہا' مجھے کوئی کام ہے اس لیے میں تمہارے ساتھ نہیں جا سکتا' تم ''بنی حرام'' میں چلے جاؤ اور وہاں امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ سے مل لینا' وہ ان مسائل کے بارے میں خوب جانتا ہے۔

یوسف کہتے ہیں کہ میں پوچھتا ہوا عصر کے وقت بنی حرام میں جا پہنچا تو میں نے دیکھا کہ ایک ادھیڑ عمر بزرگ خوب صورت لباس پہنے ہوئے تشریف لا رہے ہیں اور اس بزرگ کے پیچھے ایک نوجوان ہے جس کی شکل و صورت ان سے ملتی جلتی ہے جب وہ میرے قریب آئے تو سلام کہہ کر مسئذنہ کے اوپر چلا گیا اس نے بڑی خوب صورت آواز میں اذان دی۔

میں نے سوچا کہ یہی امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ ہوں گے پھر اتر کہ مختصر مگر مکمل دو رکعت نماز ادا کی جو الحسن اور ابن سیرین کی نماز سے مشابہت رکھتی تھی اس کے بعد وہ بزرگ آگے بڑھے اور خود ہی اقامت کہہ کر اہل بصرہ جیسی نماز پڑھائی پھر محراب سے ٹیک لگا کر بیٹھ گئے اور لوگوں کی طرف متوجہ ہوئے اور سلام کہہ کر اپنے تمام شاگردوں میں سے ہر ایک کا حال پوچھتے ہوئے جب مجھ تک پہنچے تو فرمایا:

ایسا لگتا ہے جیسے تم مسافر ہو اور بصرہ سے تشریف لائے ہو اور تمہیں ہماری مجالس میں شرکت سے منع کیا گیا ہے۔"

یوسف نے کہا' ٹھیک ہے۔

اس کے بعد میرا نام پوچھا۔

میں نے اپنا نام ونسب بتا دیا پھر میری کنیت کے بارے میں سوال کیا تو میں نے کنیت بھی بتا دی۔

پھر بزرگ فرمانے لگے' غالباً تم البتی کے پاس آتے جاتے تھے۔

یوسف نے کہا' جی ہاں! میں ان کے پاس آتا جاتا ہوں۔

پھر کہا اگر عثمان البتی مجھ سے ملتے تو اپنے بہت سے اقوال کے بارے میں جان لیتے۔

پھر بزرگ فرمانے لگے' اپنے ان رفقائے درس سے پہلے تم پوچھو کیا پوچھنا چاہتے ہو کیونکہ تم ذرا پریشان نظر آئے ہو اور تمہارے جیسے فقہ کے طالب علم کا حق بھی پہلے ہونا چاہیے یہاں جو شخص پہلی بار آتا ہے اسے اجنبیت محسوس ہوتی ہے لیکن ہر آنے والا کسی ضرورت کے لیے آتا ہے۔ یوسف کہتے ہیں

ان کی اجازت پر میں نے وہ مشکل مسائل پوچھے' انہوں نے مجھے جواب دیا پھر میں نے اپنا اور اعمش کا ماجرا سنایا تو انہوں نے فرمایا:

ابا محمد! اللہ تعالیٰ تمہیں محفوظ رکھے' وہ تو اپنے شہر کو اہمیت دینا چاہتا ہے اگرچہ حسن بصری اور ابن سیرین بہت اچھے بزرگ تھے مگر ان میں ہر ایک دوسرے کے بارے میں وہ کچھ بیان کرتا تھا جس سے اعمش کے قول کی تصدیق ہوتی ہے۔

ابن سیرین' حسن بصری کے بارے میں طنزیہ کہا کرتے تھے:

> "وہ بادشاہِ وقت سے انعامات حاصل کرنے کے لیے ایسی روایات بیان کرتا ہے جو عقلاً محال نظر آتی ہیں اس کا تعلق اہلِ تقویٰ سے ہے جو تقدیر کے بارے میں اس طرح بات کرتا ہے جیسے وہ زمین کا خدا ہے اور اپنے پروردگار

کے حکم کے بغیر سب کام سرانجام دے رہا ہے۔"

ابن سیرین لگاتار یہ طنز کرتے رہتے حتیٰ کہ ایک دن خالد الحذاء ان کی مجلس میں کھڑے ہوکر کہنے لگے:

"ابن سیرین! ٹھہریئے! آپ کب تک اس شخص پر الزام تراشیاں کرتے رہیں گے جس کو حج کے موقع پر میں نے توبہ کروائی تھی تو اس نے "تقدیر" کے انکار سے توبہ کرلی تھی اور اپنے عقیدے سے رجوع کرلیا تھا اور جو شخص اللہ تعالیٰ کے سامنے توبہ کرلیتا ہے' اللہ تعالیٰ اس کی توبہ قبول فرمالیتے ہیں۔

نبی اکرم صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے فرمایا:

زمانۂ جاہلیت میں جو کام کسی انسان نے کیے ہیں اس کے بارے میں اسے شرمندگی نہ دِلاؤ کیونکہ اسلام اپنے سے پہلے شرک و کفر کو مٹا کر صاف کر دیتا ہے۔

خالد الحذاء نے الحسن کے بارے میں کچھ حیرت انگیز بات کی کیونکہ اس کے برعکس محمد بن واسع' قتادہ' ثابت البنانی' مالک بن دینار' ہشام بن حسان' ایوب سعید بن ابی عروبہ اور دیگر علماء کرام بھی یہ کہتے ہیں کہ الحسن نے "تقدیر" کے بارے میں اپنے عقیدے سے توبہ نہیں کی تھی۔

پھر عمرو بن عبید' واصل بن عطاء' غیلان بن جریر اور یونس بن البشبر یہ سب کے سب الحسن کے مسلک کی طرف دعوت دیتے رہے ہیں یعنی

"اے اہلِ بصرہ! اس مذہب کو قبول کرلو۔"

دوسری طرف الحسن بھی ابن سیرین پر طنز کرتے ہوئے بیان کرتا ہے:

"دیکھو یہ شخص پورے ایک مشکیزے کے پانی سے وضو کرتا ہے اور صبح کے وقت پانی کی سات مشکوں سے غسل کرتا ہے اپنی جان کو ناجائز تکلیف دیتا ہے۔ یہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کی سنت کی خلاف ورزی کرتا ہے' خوابوں کی تعبیر اس شان کے ساتھ بیان کرتا ہے جیسے یعقوب علیہ السلام کی

اولاد سے پیدا ہوا ہے۔"

یوسف کہتے ہیں کہ امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ نے مجھ سے کہا، تمہیں ان باتوں سے کوئی تعلق نہیں رکھنا چاہیے تم وہی تعلیم حاصل کرو جو دین کے سمجھنے کے لیے ضروری ہے نہ تو پہلے لوگوں کا اس امر پر اتفاق تھا اور نہ اب ہو گا۔ یہ اختلاف یوں ہی رہے گا۔ ارشادِ باری تعالیٰ ہے:

"اگر تقدیر جاری نہ ہوتی اور فطرت میں اختلاف نہ ہوتا تو آج سب لوگ متفق نظر آتے ماسوائے ان کے جن پر تمہارے پروردگار نے رحم کیا"۔

اس کے بعد امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ خاموش ہو گئے۔

میں نے پوچھا کہ آپ کی تقدیر کے بارے میں کیا رائے ہے؟

امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ نے جواب دیا:

تمہیں تو اچھی طرح معلوم ہے کہ اہلِ کوفہ اور بصرہ کے درمیان تقدیر کے مسئلے میں اختلاف پایا جاتا ہے۔ عمرو نے لوگوں کی سوچ سے بلند بات کہی ہے، یہ مسئلہ اس قدر پیچیدہ ہے کہ لوگ اسے سمجھ نہیں سکتے، یہ بند دروازے کی مانند ہے جس کی چابی گم ہو گئی ہے اب چابی ملے گی تو دروازہ کھولا جا سکتا ہے یا اللہ تعالیٰ کی طرف سے کوئی مخبر ہی آ کر خبر دے سکتا ہے، ہم اس کے بین بین یہ مسلک اختیار کرتے ہیں کہ نہ تو مطلق طور تفویض ہی درست ہے اور جبر کا عقیدہ حق ہے۔ اللہ تعالیٰ نے لوگوں کی وسعت سے بڑھ کر انہیں تکلیف نہیں دی اور نہ ان سے اس بات کے بارے میں مطالبہ کیا ہے کہ جن مسائل کو وہ جاننے سے قاصر ہیں جو عمل انہوں نے کیے، ان پر گرفت نہیں کرے گا اور اللہ تعالیٰ اِن بات کو بھی پسند نہیں کرتا کہ لوگ ان باتوں مین غور و فکر نہ کریں جن کو وہ نہیں سمجھ سکتے۔ اللہ تعالیٰ نے ہر بات کی حقیقت سے آگاہ کر دیا ہے، ہمارا کام تو فروعی مسائل کا حل پیش کرنا ہے اور ہر مجتہد مصیب ہوتا ہے مگر اللہ تعالیٰ نے اِن باتون میں اجتہاد کرنے کا مکلف نہیں بنایا جس کے بارے میں لوگوں کو علم نہیں ہے۔ اللہ تعالیٰ ہی ہر چیز کے راز سے واقف ہے اور ہر ایک کو اسی کی طرف رجوع کرنا چاہیے۔

امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کی یوسف بن خالد التمی سے گفتگو اور ان کی ملاقات کے قصے کو طویل ہونے کے باوجود ہم نے اس کو نقل کر دیا ہے اس گفتگو سے ظاہر ہوتا ہے کہ اس وقت ہر شہر کے علماء کرام میں علمی تعصب پایا جاتا تھا۔

اہلِ بصرہ اپنے علم اور علماء کرام پر فخر کرتے تھے اس طرح اہلِ کوفہ کو اپنے شہر کے علماء کرام پر ناز تھا اس سے ہم ان وجوہات کا انکشاف کر سکتے ہیں جن کے پیش نظر حجاز اور عراق کے درمیان بحث و مباحثے کا بازار گرم رہتا تھا۔ یہ صرف فکری طریقے میں اختلاف کے سبب نہیں تھا بلکہ اس کے ساتھ علاقائی تعصب کو بھی اس بحث و مباحثے میں دخل تھا بلکہ یہی چیزیں اختلاف کی خلیج کو وسیع کر رہی تھیں اسی سے علماء کرام کے درمیان اختلاف اور ایک دوسرے پر تنقید کے اسلوب کا پتہ چلتا ہے۔

چنانچہ الحسن اور ابن سیرین (کی طرف دیکھئے یہ) دونوں بزرگ کا تعلق تابعین سے ہے اور علمِ دین میں اعلیٰ مقام پر فائز ہیں لیکن طریقے میں اختلاف کی وجہ سے ایک دوسرے پر تند و تیز تنقید کرتے ہیں اور بے عزتی پر اُتر آتے ہیں۔

اس گفتگو سے علماء کرام کے درمیان مشکل مسائل میں اختلاف کا پتہ چلتا ہے اور یہ اہم بات سامنے آتی ہے کہ امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ نے اپنے زمانے کی روح کو کس طرح سمجھ کر اور علماء کرام کے مدارک عقل اور ان کے نفوس کا پوری طرح جائزہ لینے کے بعد پھر اپنی ایک مستحکم اور محکم رائے قائم کر لی تھی۔

حدیث اور قیاس کی قانونی حیثیت

نبی اکرم صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کی وفات سے لے کر امام شافعی کے دور تک فقہائے اسلام کے دو گروہ چلے آ رہے تھے۔ ایک گروہ ”اہل الرائے“ کے نام سے مشہور تھا اور دوسرا گروہ ”اہل روایت“ کے نام سے پکارا جاتا تھا۔ صحابہ کرام رضوان اللہ علیہم اجمعین میں سے اکثر صحابہ رائے و قیاس میں اعلیٰ مقام رکھتے تھے اور بعض صحابہ کرام رضوان اللہ علیہم اجمعین حدیث و روایت میں مشہور تھے یہی حال تابعین اور تبع تابعین کا تھا۔

پھر ان کے بعد مجتہدین مثلاً امامِ اعظم، امام مالک رحمۃ اللہ تعالیٰ علیہما وغیرہ میں سے بعض آئمہ رائے اور قیاس میں مشہور تھے اور بعض حدیث و روایت میں مہارت رکھتے تھے لہٰذا ان دونوں گروہوں کے متعلق نہایت اختصار کے ساتھ گفتگو کرتے ہیں۔

شہرستانی کا بیان

شہرستانی اپنی تصنیف ”الملل والنحل“ میں تحریر کرتے ہیں:

”عبادات و معاملات میں نئے پیش آمدہ سوالات محدود نہیں ہو سکتے اور یہ بات طے شدہ ہے کہ ہر سوال کے بارے میں نص کا حکم موجود نہیں ہے اور نہ یہ بات ذہن میں آ سکتی ہے کیونکہ نصوص تو بہر حال محدود ہیں اور واقعات و حوادث غیر محدود ہیں پھر جب غیر محدود چیز محدود چیز کے تحت تحریر میں نہیں آ سکتی تو لازمی طور پر قیاس و اجتہاد کو معتبر ماننا پڑے گا تا کہ ہر سوال کا حکم معلوم ہو سکے۔

نبی اکرم صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کی وفات کے بعد جب صحابہ کرام رضوان اللہ علیہم

اجمعین کے سامنے بے شمار سوالات آئے اور انہوں نے کتاب و سنت میں ان کے بارے میں کوئی وضاحت نہ پائی تو اجتہاد سے کام لیا۔ ان کی حیثیت ایک جج کی تھی جو قانون کے اصولوں کے مطابق فیصلہ کرنے کا پابند ہوتا ہے مگر جب کسی مقدمے میں قانونی وضاحت نہ ملتی تو عدل و انصاف کے اصولوں کو سامنے رکھ کر اپنی رائے سے فیصلہ کر دیتا تھا اس طرح کی صورت صحابہ کرام رضوان اللہ علیہم اجمعین کی تھی، وہ ہر سوال کا حکم پہلے کتاب اللہ سے معلوم کرتے تھے اگر کتاب اللہ سے کوئی حل نہ ملتا تو پھر سنت نبوی میں اس کا حکم تلاش کرتے تھے اگر کتاب و سنت دونوں میں کوئی حکم نہ پاتے تو اپنی رائے اور اجتہاد سے کام لیتے تھے۔

چنانچہ حضرت عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہ ابو موسیٰ الاشعری کو ایک مراسلے میں تحریر کرتے ہیں:

> ''جو حکم کتاب و سنت میں نہ ملے اسے اچھی طرح سمجھنے کی کوشش کرو اس کے اشباہ و امثال کو سامنے رکھو اور پھر ان پر قیاس کرو۔''

صحابہ کرام کا طرزِ عمل

اس میں کوئی شک نہیں کہ صحابہ کرام رضوان اللہ علیہم اجمعین رائے سے اخذ کرتے تھے مگر ان کے اخذ کی تعداد میں اختلاف پایا جاتا ہے۔ بعض صحابہ کرام رضوان اللہ علیہم اجمعین تو کثرت کے ساتھ رائے سے کام لیتے تھے اور بعض صحابہ کرام رضوان اللہ علیہم اجمعین بہت کم اس کی طرف توجہ دیتے تھے اگر کتاب و سنت سے کوئی حکم نہ ملتا تو اس میں خاموشی اختیار کر لیتے تھے۔

جہاں تک کتاب اللہ اور سنت مشہودہ کا تعلق ہے تو سب صحابہ کرام رضوان اللہ علیہم اجمعین اسے مستند سمجھتے تھے مگر جب سنت مشہودہ ان کے سامنے نہ ہوتی تو ان میں سے مشہور فقہاء اپنی رائے و قیاس سے اجتہاد کرتے تھے کسی صحابی کو حدیث کے حفظ میں کوئی شک ہوتا تو وہ حدیث بیان کرنے کے بجائے اپنی رائے سے فیصلہ کر دیتے تاکہ ایسا نہ ہو کہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کی طرف کوئی غلط بات منسوب ہو جائے۔

حضرت عمران بن حصین کا بیان

حضرت عمران بن حصین بیان کرتے ہیں:

خدا کی قسم! اگر میں چاہوں تو احادیث کو لگا تار دو دن تک بیان کر سکتا ہوں مگر جب میں یہ دیکھتا ہوں کہ مجھ جیسے دوسرے صحابہ کرام رضوان اللہ علیہم اجمعین بھی ہیں جنھوں نے میری طرح ہی احادیث سُنی ہیں اور وہ ان احادیث کو اس طرح بیان نہیں کرتے جس طرح حقیقت میں بیان کرنی چاہیے تو پھر میں بھی احادیث بیان کرنے سے باز آ جاتا ہوں۔ مبادا میں بھی اس شبہ میں مبتلا نہ ہو جاؤں جس شبہ میں وہ صحابہ کرام رضوان اللہ علیہم اجمعین مبتلا ہو رہے ہیں۔

حضرت عبداللہ بن مسعود کا طرزِ عمل

عمرو الشیبانی بیان کرتے ہیں:

میں حضرت عبداللہ بن مسعود رضی اللہ تعالیٰ عنہ کی مجلس میں مسلسل ایک سال تک آتا رہا ہوں، انہوں نے کبھی یہ نہ کہا کہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے ارشاد فرمایا مگر جب کبھی حدیث بیان کرتے ہوئے یہ کہتے کہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے ارشاد فرمایا تو اس کے بعد ان پر کپکپی طاری ہو جاتی تھی اور وہ کہتے اس طرح کے الفاظ یا اس سے ملتے جلتے الفاظ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے بیان فرمائے ہیں۔

حضرت عبداللہ بن مسعود کی یہ حالت تھی کہ وہ اپنی رائے سے فتویٰ دے کر اس کی ذمہ داری کا بوجھ خود اُٹھا لیتے تھے مگر اس خوف کے تحت حدیث بیان نہیں کرتے تھے کہ کہیں کوئی غلط بات بیان نہ کر دوں اور نبی اکرم صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کے بارے میں غلطی کا مرتکب ہو جاؤں۔

حضرت عبداللہ بن مسعود کی ذاتی رائے

حضرت عبداللہ بن مسعود نے ایک مسئلے میں اپنی رائے سے فتویٰ دینے کے بعد فرمایا:

> ”میں یہ فتویٰ اپنی رائے سے دے رہا ہوں اگر غلط ہے تو اس میں میرا قصور ہے اور شیطان کی طرف سے ہے۔“

مگر جب عبداللہ بن مسعود کسی صحابی سے حدیث سُن کر اپنی رائے کو حدیث کے

مطابق پاتے تو پھولے نہ سماتے تھے جیسا کہ ان کے بارے میں مشہور ہے کہ انہوں نے ''مفوضہ'' کے بارے میں ہر مثل کا فتویٰ دیا اور اکثر صحابہ کرام رضوان اللہ علیہم اجمعین نے شہادت دی کہ اسی کے مطابق نبی اکرم صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے فیصلہ کیا تھا تو عبداللہ بن مسعود بہت زیادہ خوش ہوئے۔

ذاتی رائے کے اسباب

جو صحابہ کرام رضوان اللہ علیہم اجمعین اپنی رائے سے فیصلہ نہیں کرتے تھے، وہ اپنی رائے سے فتویٰ دینے والے صحابہ کرام رضوان اللہ علیہم اجمعین پر اعتراض کرتے تھے کہ تم کتاب وسنت کی دلیل کے بغیر اپنی رائے سے فتویٰ کیوں دیتے ہو؟ اصل میں صحابہ کرام رضوان اللہ علیہم اجمعین دو مشکلوں میں گھرے ہوئے تھے جنہیں وہ اپنے مذہبی وجدان سے صحیح سمجھتے تھے۔

(۱) پہلی بات یہ ہے کہ حوادث و واقعات کے احکام معلوم کرنے کے لیے کثرت سے احادیث بیان نہ کریں مبادا کہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کے متعلق کوئی غلط بات منسوب نہ ہو جائے۔

شاہ ولی اللہ محدث دہلوی اپنی مشہور کتاب حجۃ اللہ البالغہ میں تحریر کرتے ہیں:

> ''جب حضرت عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہ کوفہ کی طرف انصار کا ایک گروہ بھیجنے لگے تو حضرت عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہ نے ان انصار سے فرمایا' تم ایک ایسی قوم کے پاس جا رہے ہو جو قرآنی احکام کی سختی سے پابندی کرتی ہے اگر یہ لوگ تمہارے پاس حدیث کے متعلق سوال لے کر آئیں تو ان کے سامنے بہت کم حدیث بیان کرنا''

(۲) دوسری بات یہ تھی کہ جن حوادث و واقعات کے بارے میں صحیح حدیث نہ ملتی' ان کے بارے میں اپنی رائے سے فتویٰ دیتے اس طرح بعض اوقات اپنی رائے سے حلال وحرام کے بارے میں بھی حکم دینا پڑتا تھا اس لیے اکثر صحابہ کرام رضوان اللہ علیہم اجمعین خاموشی اختیار کر لیتے تھے اور بعض صحابہ کرام رضوان اللہ علیہم اجمعین

مشہور حدیث نہ ملنے پر اپنی رائے سے فتویٰ دیتے تھے اگر بعد میں اس کے متعلق حدیث مل جاتی تو اس سے رجوع کر لیتے تھے۔

چنانچہ بہت سے صحابہ رضوان اللہ علیہم اجمعین کا یہی مسلک تھا جن میں حضرت عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہ بھی شامل تھے۔

تابعین کا زمانہ

صحابہ کرام رضوان اللہ علیہم اجمعین کے بعد تابعین یعنی ان کے شاگردوں کا زمانہ آیا تو اس عہد میں بھی دو نئی باتیں پیدا ہو گئیں۔

(۱) مسلمان کئی گروہوں اور فرقوں میں تقسیم ہو گئے اور ان کے درمیان اختلاف نے شدت اختیار کر لی اور آپس میں جنگ و جدال پر اُتر آئے اس دور میں کسی پر کفر و فسق اور عصیان کا الزام عائد کرنا معمولی بات تھی مگر انہوں نے ایک دوسرے پر موت کے تیر پھینکنے شروع کر دیے اور بے دریغ ایک دوسرے پر صف آرا ہو گئے۔ اُمتِ محمدیہ خوارج، شیعہ اور مویہ گروہوں میں تقسیم ہو گئی اور کچھ لوگ ان فتنوں سے کنارہ کشی اختیار کر لی اور اس کا ساتھ نہ دیا۔

پھر خوارج، ازارقہ، اباضیہ، نجدات اور اس قسم کے دوسرے گروہوں میں تقسیم ہو گئے اور شیعہ نے بھی مختلف مذاہب اختیار کر لیے۔ بعض تو زبان سے اسلام کا اقرار کرتے تھے لیکن انہوں نے اسلام کا لبادہ اس لیے پہنا تھا کہ مسلمانوں میں فتنہ و فساد پیدا کیا جائے، وہ دین کے ستونوں کو قائم نہیں دیکھنا چاہتے تھے بلکہ اس کی بنیاد کو ختم کرنا چاہتے تھے۔ تاکہ اپنے آباؤ اجداد کے دین اور قدیم حکومت کو قائم کریں یا کم از کم مسلمانوں کو سکون سے بیٹھنے نہ دیا جائے اور ان میں ہمیشہ کے لیے فتنہ و فساد کی آگ بھڑکتی رہے۔

چنانچہ اس کا نتیجہ یہ نکلا کہ لوگوں کے دلوں سے دین کا احترام ختم ہو گیا اور کثرت کے ساتھ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم پر غلط باتیں منسوب ہونے لگیں لیکن مخلص مسلمانوں کے لیے یہ مرحلہ بہت نازک تھا لیکن انہوں نے ہمت نہ ہاری اور ان فتنوں کو ختم کرنے کے لیے پوری تیاری سے کام لیا۔

عمر بن عبدالعزیز رحمۃ اللہ علیہ نے سنت صحیحہ کی تدوین اور اس کی درس و تدریس کا منصوبہ بنایا اور روایات سے احادیث صحیحہ کو علیحدہ کرنے کی کوشش کی۔

(۲) دوسرا حادثہ یہ رونما ہوا کہ مدینہ کی علمی اہمیت بہت کم ہو گئی۔ عہد صحابہ رضوان اللہ علیہم اجمعین خصوصاً حضرت عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہ کے دورِ خلافت میں جو اجتہاد فقہی کا زریں دور تھا، مدینہ کو مرکزی مقام حاصل تھا۔ صحابہ کرام رضوان اللہ علیہم اجمعین میں جس قدر بھی فقہاء اور علماء کرام تھے، وہ سب مدینہ منورہ میں اکٹھے رہتے تھے اگر فقہاء اور علماء کرام سے کوئی باہر جاتے تو علمی رابطہ قائم رکھتے تھے جو مسائل پیش آتے، ان کے بارے میں خط و کتابت کا سلسلہ جاری رکھتے تھے کیونکہ حضرت عمر فاروق رضی اللہ تعالیٰ عنہ کی یہ پالیسی تھی کہ قریش کے اکابر صحابہ کو حجاز کی حدود سے باہر نہ جانے دیا جائے۔ چنانچہ مہاجرین اور انصار کے اکابر صحابہ کرام رضوان اللہ علیہم اجمعین حضرت عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہ کی اجازت کے بغیر باہر نہیں جا سکتے تھے۔

روایت حدیث میں احتیاط

حضرت عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہ ان صحابہ کرام رضوان اللہ علیہم اجمعین پر کڑی نظر رکھتے تھے مگر جب حضرت عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہ فوت ہو گئے تو فقہائے صحابہ مملکت کے کونے کونے میں منتقل ہو گئے، ان میں سے ہر گروہ نے ایک فقہی مدرسہ قائم کر لیا، لوگ ان سے علم حاصل کرتے اور پھر ان کے مسلک کے پابند ہو جاتے تھے۔

مگر اس کے بعد جب تابعین کا دور آیا جو مدینہ منورہ میں باقی ماندہ صحابہ کرام رضوان اللہ علیہم اجمعین کے شاگرد تھے تو سب شہروں میں اپنے اپنے فقہاء کی پیروی ہونے لگی اس طرح غور و فکر میں دوری پیدا ہو گئی کیونکہ ہر علاقہ اپنے رواج کے مطابق اجتہاد سے کام لیتا تھا اور اگر کسی صحابی نے جس علاقے میں سکونت اختیار کر لی تو لوگوں نے اسی کے طریق پر عمل کرنا شروع کر دیا اور اسی کی روایات کو نقل کرنے لگے۔ ان حالات کے پیشِ نظر فقہی افکار میں مختلف قسم کے اختلاف پیدا ہو گئے اور ہر ایک نے کتاب و سنت کے مطابق فتویٰ دینے کی کوشش کی۔

جیسا کہ سابقہ اوراق میں بیان کر چکا ہوں کہ صحابہ کرام رضوان اللہ علیہم اجمعین دو قسم کے مسلک پر گامزن تھے، ایک گروہ وہ تھا جس کا تعلق قلت روایت سے کام لینا اور کثرت سے اجتہاد کرنا تھا۔ دوسرے گروہ پر روایت کا رنگ غالب تھا، وہ روایت کے بغیر کوئی فتویٰ دینا پسند نہیں کرتے تھے۔

جب تابعین کا دور آیا تو ان دونوں مکاتبِ فکر کے درمیان مزید دُوری پیدا ہو گئی اور دونوں طرح کے نظریات رکھنے والے افراد اپنی سوچ میں مزید پختہ ہو گئے جو لوگ روایت کے طریقے پر کاربند تھے، انہوں نے فتنوں کے اس زمانے میں نبی اکرم صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کی احادیث کو مضبوطی سے تھامنے میں عافیت سمجھی جبکہ دوسری طرف دوسرے مکتبِ فکر کے لوگوں نے دیکھا کہ روایت کے نام پر جھوٹی احادیث نبی اکرم صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کی طرف منسوب کر کے بیان کی جا رہی ہیں تو انہوں نے غیر مشہور احادیث کو دلیل کے طور پر پیش کرنے کی بجائے نئے پیش آمدہ مسائل میں اپنی رائے اور اجتہاد کی وجہ سے بہت سے جدید نظریات اسلامی معاشرے میں اپنی جگہ بنا چکے تھے۔

تابعین کی اکثریت موالی تھی

اگر آپ تابعین کے طبقے کا جائزہ لیں تو ان کی اکثریت موالی تھی جو قدیم تہذیب و تمدن پر سختی سے کاربند تھے۔ یہی وجہ ہے کہ ان دونوں مکاتبِ فکر کے درمیان موجود نظریاتی خلیج وسیع، سے وسیع تر ہوتی چلی گئی حالانکہ آغاز میں یہ دونوں مکاتبِ فکر ایک دوسرے سے اتنے قریب تھے کہ ان کے درمیان فرق کرنا مشکل محسوس ہوتا تھا۔

یہاں اس حقیقت کی نشاندہی ضروری ہے کہ ان مکاتبِ فکر کے درمیان بنیادی اختلاف یہ نہیں تھا کہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کی سنت کو دلیل کے طور پر پیش کرنا ضروری ہے یا نہیں؟ بلکہ ان دونوں کے درمیان بنیادی اختلاف دو نکات پر مشتمل ہے۔

پہلا نکتہ یہ تھا کہ اپنی رائے اور قیاس کے ذریعے فتاویٰ دینا درست ہے یا نہیں؟

دوسرا نکتہ یہ تھا کہ فرضی مسائل سوچ کر قیاس کے ذریعے ان کا حل پیش کرنا درست ہے یا نہیں؟

روایت اور رائے

اہلِ روایت قیاس اور رائے کے استعمال کو سور کے گوشت سے تشبیہ دیتے ہوئے حرام قرار دیتے تھے، ان کے نزدیک صرف انتہائی مجبوری کے عالم میں اپنی رائے کے ذریعے فتویٰ دیا جاسکتا ہے، کسی بھی مسئلہ کو فرض کر کے اس کا حل پیش کرنا قطعی طور پر ناجائز ہے صرف اسی مسئلہ کا جواب دیا جاسکتا ہے جو پیش آچکا ہو۔

دوسری طرف اہل الرائے قرآن یا مشہور سنت نہ ملنے کی صورت میں زیادہ تر اپنی رائے کے مطابق فتویٰ دیا کرتے تھے اور صرف انہی معاملات میں فتویٰ نہیں دیتے تھے جو پیش آچکے ہوں بلکہ فرضی مسائل سوچ کر ان کا فرضی حل بھی پیش کر دیتے تھے۔

گروہ یعنی اہلِ حدیث کی اکثریت حجاز میں رہتی تھی کیونکہ وہی اوّلین صحابہ رضوان اللہ علیہم اجمعین کا وطن اور وحی کا نشیمن تھا۔

جو تابعین حجاز میں رہائش پذیر تھے، انہوں نے صحابہ سے تخریج کی تھی جو اپنی رائے سے بہت کم فتویٰ دیتے تھے اور دوسرا گروہ جو اہل الرائے تھا اس کا مرکز عراق تھا کیونکہ انہوں نے حضرت عبداللہ بن مسعود رضی اللہ تعالیٰ عنہ اور اسی طرح کے دوسرے اکابر صحابہ کرام رضوان اللہ علیہم اجمعین سے تخریج کی تھی جو روایت کو بیان کرنے میں نہایت احتیاط سے کام لیتے تھے اور زیادہ تر اپنے اجتہاد اور رائے سے کام لیتے تھے مگر جب انہیں کسی مسئلے کے بارے میں صحیح حدیث معلوم ہو جاتی تو وہ اپنی رائے سے رجوع بھی فرما لیتے تھے۔

حجاز میں تو رواۃِ حدیث کی بھی کثرت تھی مگر عراق میں علوم و فنون اور فلسفے کی پرانی درس گاہیں موجود تھیں جو لوگ فلسفیانہ ذوق و شوق رکھتے تھے، انہیں اپنی رائے و قیاس سے اجتہاد کرنا ہی مناسب معلوم ہوتا تھا جب کے عراق میں اسباب روایت کی کثرت نہیں تھی۔

بہر حال تابعین کے زمانے میں فقہائے اہل الرائے اور اہلِ اثر کے درمیان اختلاف کی خلیج نے بہت زیادہ وسعت اختیار کر لی اس کے بعد تبع تابعین اور آئمہ مجتہدین

یعنی اصحابِ مذاہب کا زمانہ آیا تو آغاز میں ہی یہ اختلاف اور بھی زیادہ ہو گیا لیکن دونوں فریقین نے ایک دوسرے سے کچھ نہ کچھ حاصل ضرور کیا اور انہوں نے اپنے اپنے مسلک میں کچھ اصلاح و ترمیم کی۔ اہلِ اثر جو خاموشی کا طریقہ اختیار کیا ہوا تھا اس مسلک کو چھوڑ کر بعض احوال میں قیاس و رائے سے کام لینا شروع کر دیا اور جب اہل الرائے نے یہ دیکھا کہ سنتِ نبوی صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کا ذخیرہ کافی حد تک جمع ہو چکا ہے اور تحقیق کے بعد آثارِ صحیحہ اکٹھے کر دیئے گئے ہیں تو اہل الرائے نے بھی اپنی آراء و فتاویٰ کی تائید میں احادیث کو پیش کرنا شروع کر دیا اور صحیح حدیث سامنے آنے کی صورت میں اپنی پہلی رائے سے رجوع کر لیتے۔

فقہ پر ارتقاء

یہ دور فقہ کے ارتقاء کا دور تھا اس لیے ہم ایجاز و اختصار کے ساتھ اس کی کچھ وضاحت کریں گے اس زمانے میں بھی احادیث ایجاد کرنے کا سلسلہ جاری تھا اور مکمل طور پر ختم نہیں ہوا تھا۔ مختلف گروہ کے لوگ اپنے نظریات کی تائید کے لیے احادیث ایجاد کر کے ان کی نشر و اشاعت میں مصروف تھے۔ قاضی عیاض نے بعض واضعین کے اسباب وضع کا ذکر کرتے ہوئے تحریر کیا ہے:

وضع حدیث کے اسباب

جھوٹی احادیث بیان کرنے والے لوگ مختلف فرقوں سے تعلق رکھتے تھے جو اپنے اغراض و مقاصد کے پیشِ نظر بالکل جھوٹی روایات بیان کرتے تھے۔

کچھ صوفی اَن پڑھ تھے جو ثواب اور نیک نیتی کی خاطر فضائل اعمال اور ترغیب و ترہیب کے لیے احادیث ایجاد کرتے تھے۔

اور بعض محدث فاسق و فاجر تھے جو اپنی شہرت کے چرچے کے لیے عجیب و غریب باتیں بیان کرنے میں مصروف رہتے تھے۔

کچھ مبتدعہ اور متعصب لوگ تھے جو صرف بدعت کی طرف لوگوں کو دعوت دیتے تھے اور اپنے مذہبی تعصب کی بناء پر احادیث ایجاد کرتے تھے اور اہلِ دنیا کو خوش کرنے کے

لیے ان کے مقاصد کی خاطر احادیث کو گھڑ لیتے تھے۔

چنانچہ اسماء الرجال کے بارے میں جاننے والوں نے ہر طبقے میں ایسے لوگوں کی نشاندہی کر دی ہے۔ بعض لوگ حدیث کے متن کو وضع نہیں کرتے تھے بلکہ کسی متن کی سند کو کمزور پا کر اس کے ساتھ صحیح اور مشہور اسناد گھڑ لیتے تھے تاکہ حدیث شک و شبہ سے پاک ہو جائے۔

بعض لوگ حدیث کی اسانید میں تبدیلی کر لیتے تھے اس سے راوی کی غرض یہ ہوتی تھی کہ اپنی ذات سے جہالت کو دُور کرے یا دوسروں کے سامنے حدیث کی نئی سند بیان کرے اور بعض لوگ کسی مشہور محدث سے حدیث سننے کا دعویٰ کرتے تھے اور اپنی ملاقات بیان کر کے اس سے احادیث صحیحہ بیان کرنا شروع کر دیتے تھے۔

بعض اصحاب ایسے تھے جو صحابہ اور حکماء کے اقوال کو نبی اکرم صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کی طرف منسوب کر دیتے تھے۔

اجتہاد اور فرقوں کی پیدائش کے زمانے میں غلط بیانی کی یہ لہر دو امور کا باعث بن گئی۔ ایک طرف تو محدثین نے صحیح روایات کو الگ کر کے مرتب کرنا شروع کر دیا اور حدیث بیان کرنے والے راویوں کے حالات اکٹھے کیے، سچ اور جھوٹ کا معیار اور مراتب قائم کر کے راویوں کی فہرست تیار کر لی۔

صرف اسی کام پر اکتفا نہیں کیا بلکہ اصولِ دین، قرآن حکیم اور احادیث مشہورہ کی روشنی میں دوسری احادیث کی جانچ و پڑتال بھی شروع کی اگر کسی حدیث میں منافرت نظر آئی تو اسے رد کر دیا۔

صحیح احادیث کی تدریس

مشہور آئمہ حدیث نے صحیح احادیث کی تدوین کی طرف باقاعدہ اپنی توجہ مبذول کی۔ چنانچہ موطا، امام مالک نے مدون کی اور سنن و آداب میں سفیان بن عیینہ نے کتاب الجوالمع کے نام سے کتاب تحریر کی اور فقہ و حدیث میں الجامع الکبیر سفیان ثوری نے تحریر کی۔

دوسری طرف اہل الرائے کے مکاتبِ فکر سے تعلق رکھنے والے لوگوں نے احتیاط سے کام لیا اور اپنی رائے اور اجتہاد کے ذریعے فیصلے کرنے لگے اور احادیث کو بہت کم اہمیت دی۔

آئمہ مذاہب کے زمانے میں بھی عراق پہلے طرزِ عمل کے مطابق اپنی رائے اور اجتہاد کے ذریعے فتویٰ دینے کو زیادہ اہمیت دیتا تھا کیونکہ یہاں رہنے والے زیادہ تر فقہاء وہ تھے جنہوں نے تابعین و تبع تابعین سے تخریج کی تھی جو رائے کے ذریعے فتویٰ دینے میں مشہور تھے اور زیادہ تر اپنی رائے اور قیاس کے ذریعے ہی فتویٰ دیتے تھے۔

شاہ ولی اللہ کی وضاحت

شاہ ولی اللہ محدث دہلوی رحمۃ اللہ علیہ اپنی مشہور کتاب حجۃ اللہ البالغہ میں اہلِ اثر کا ذکر کرنے کے بعد تحریر کرتے ہیں۔

امام مالک رحمۃ اللہ علیہ اور سفیان کے دور کے بعد آنے والے محدثین کے مقابلے میں ایک ایسا گروہ وجود میں آ گیا جو فتویٰ دینے میں خاموشی اختیار نہیں کرتا تھا اور نہ ہی ہچکچاہٹ محسوس کرتا تھا۔ یہ لوگ علمِ فقہ کو دین کی بنیاد سمجھتے تھے اور اس کی اشاعت کو زیادہ ضروری سمجھتے تھے اور احادیث کو اس لیے بیان نہیں کرتے تھے کہ کہیں آپ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کی طرف کوئی غلط بات منسوب نہ ہو جائے اور نہ ان کی روایت کو جائز سمجھتے تھے۔

امام شعبی رحمۃ اللہ علیہ اکثر کہا کرتے تھے:

> ”کسی حدیث کی نسبت نبی اکرم صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کی طرف بیان کی بجائے مجھے حضرت علی رضی اللہ تعالیٰ عنہ کا نام لینا زیادہ اچھا لگتا ہے۔“

اور ابراہیم نخعی کا قول ہے کہ مجھے عبداللہ نے ارشاد فرمایا اور علقمہ نے فتویٰ دیا کتنا زیادہ پسند ہے۔

پھر اس گروہ کے اپنے پاس قرآن و حدیث کا ذخیرہ اس قدر جمع کر لیا کہ وہ اہلِ اثر کے اصولوں کو مدنظر رکھ کر فقہی مسائل کا حل پیش کر دیتے تھے، وہ نہ تو اپنے شہروں کے علماء کرام کے اقوال کو شرح صدر کے ساتھ مدون کر سکے اور نہ ہی ان اقوال پر غور و فکر کے

لیے متوجہ ہوئے کیونکہ وہ اپنے آپ کو علماء کرام سے کم تر خیال کرتے تھے اور علماء کرام کو اعلیٰ پائے کا محقق قرار دیتے تھے اور ان کی زیادہ رغبت اصحاب کی طرف تھی جیسا کہ علقمہ نے کہا:

"عبداللہ رضی اللہ تعالیٰ عنہ (بن مسعود) سے بھی کوئی مستند ہو سکتا ہے؟"

امام اعظم رحمۃ اللہ علیہ نے فرمایا:

"ابراہیم! سالم سے بڑے فقیہہ ہیں اگر مجھے فضیلت صحابیت کا خیال نہ ہوتا تو میں یہ کہتا کہ علقمہ ابن عمر سے بڑے فقیہہ ہیں۔"

ان حضرات میں فہم کی ایسی صلاحیت موجود تھی کہ یہ اپنے اساتذہ کی فقہی آراء کی روشنی میں نئے پیش آنے والے مسائل کا حل پیش کر دیا کرتے تھے۔ (حدیث نبوی ہے) "جس کو جس کام کے لیے پیدا کیا جائے وہ اس کے لیے آسان کر دیا جاتا ہے"۔ (اور ارشاد باری تعالیٰ ہے) "ان میں سے ہر ایک گروہ اسی پر خوش ہے جو اس کے پاس ہے"۔

(شاہ ولی اللہ فرماتے ہیں) چنانچہ ان حضرات نے اپنے اساتذہ کی آراء پر قانونی قواعد وضوابط کی بنیاد رکھی۔

تفصیل سے اس بات کی نشاندہی ہوگئی کہ عراق کے فقہاء اپنی رائے وقیاس کے ذریعے مسائل کا حل پیش کرنے کے سبب پروا کیے بغیر فتویٰ دیتے تھے اور فروعی مسائل کے حل میں کچھ مضائقہ نہیں سمجھتے تھے۔

کیونکہ ان کا عقیدہ اس بات پر پختہ تھا کہ علم فقہ پر ہی دین کی بنیاد ہے اس لیے احادیث کو بیان کرنے میں محتاط رہتے تھے اور اپنے بزرگوں پر تعصب ان کے اقوال سے مسائل کا حل اور دوسرے شہروں کے علماء کرام کے اقوال سے عدم قبول نے انہیں اس مسلک پر گامزن کر دیا تھا۔

عراق کے فقہاء اپنی رائے اور قیاس کے ذریعے مسائل کا حل پیش کرتے اور حجاز و شام کے علماء کرام آثار و احادیث کے ذریعے مسائل کا حل نکالتے تھے لیکن دونوں گروہوں کا اس بات پر اتفاق تھا کہ قرآن وسنت صحیحہ سے اخذ ضروری ہے۔

اہل روایت کا طرزِ عمل

دوسری طرف اہلِ اثر صرف مجبوری کی حالت میں اپنی رائے اور اجتہاد کے ذریعے مسائل کا حل نکالنا جائز سمجھتے تھے اور اہل الرائے کے مکاتبِ فکر اپنی رائے و قیاس کے ذریعے فتویٰ دینا مناسب سمجھتے تھے مگر حدیث بیان کرنے کی ذمہ داری کا بوجھ اُٹھانے سے گریز کرتے تھے البتہ اگر صحیح حدیث سامنے آ جاتی تو اپنی رائے کو ترک کرنے میں کوئی ہچکچاہٹ محسوس نہ کرتے تھے۔

اس سے ظاہر ہوا کہ اہل الرائے ضعیف احادیث سے قطعاً مسائل کا حل پیش نہیں کرتے تھے لیکن اہلِ اثر انہیں بھی تسلیم کر لیتے تھے بشرطیکہ وہ حدیث موضوع نہ ہو۔

امام مالک کا طریقۂ کار

امام مالک رحمۃ اللہ علیہ جو اس زمانے میں اہلِ اثر کے معزز امام سمجھے جاتے تھے، اپنی رائے و قیاس سے کام لینے کے ساتھ ساتھ، منقطع، مرسل، مرقوف احادیث اور اہلِ مدینہ کے عمل سے فتویٰ دیتے تھے اور ابن القیم کی رائے کے مطابق صرف مجبوری کی حالت میں رائے و قیاس میں کام لیتے تھے۔ وہ اپنی مشہور تصنیف اعلام الموقعین میں تحریر کرتے ہیں:

> ”امام مالک رحمۃ اللہ علیہ، حدث مرسل، منقطع، بلاغات اور صحابہ کرام رضوان اللہ علیہم اجمعین کے اقوال کو رائے و قیاس پر مقدم رکھتے تھے مگر اس میں شک ہے۔“

اس زمانے میں آثار کے بارے میں اس قدر شک و شبہات پیدا کر دیئے گئے تھے کہ ایک گروہ کے لوگ شبہ کے پیش نظر آثار سے مسائل کا حل پیش نہ کرتے تھے اور دوسرے گروہ کے لوگ صرف ان احکام میں آثار سے مدد لیتے تھے جن کے بارے میں قرآن میں کچھ دلیل نہ ملتی تھی۔ علماء کرام نے ان دونوں گروہوں کے ناموں کا ذکر نہیں کیا باقی دو گروہ اور ہیں۔

جن میں سے ایک گروہ کے لوگ زیادہ تر اپنی رائے سے فتویٰ دیتے اور صرف ان احادیث سے مسائل کا حل پیش کرتے تھے جن میں کوئی شک وشبہ نہ پایا جاتا تھا۔

جہاں تک دوسرے گروہ کا تعلق ہے، وہ احادیث کے ذریعے ہی مسائل حل کرتے

تھے لیکن مجبوری کی حالت میں اپنی رائے و قیاس کا استعمال کرتے تھے۔

امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کے آخری دور میں فریقین بحث و مباحثے کے ذریعے ایک دوسرے کے قریب ہونے لگے تھے اس طرح بحث و مباحثے کی بدولت (فریقین کو) ایک دوسرے کے خیالات سے واقف ہونے کا موقع مل گیا۔

اہلِ اثر کے گروہ نے جب دیکھا کہ حوادث و واقعات کی کثرت سے ان کا جمود ختم ہو رہا ہے تو انہوں نے (چاروناچار) اپنی رائے و قیاس سے فتویٰ دینا شروع کر دیا لیکن اہل الرائے کے پاس احادیث و آثار کا ذخیرہ جمع ہونے سے وہ اہلِ اثر کے لوگوں کے قریب آ گئے۔

امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کے شاگردوں میں سے امام ابو یوسف رحمۃ اللہ علیہ آثار کی درس و تدریس کی طرف متوجہ ہوئے اور اپنی آراء کے لیے ان سے استشہاد و استناد کرتے ہیں جب کوئی آراء سنت کے خلاف نظر آتی ہے تو اسے ترک کر کے حدیث کے ساتھ اتفاق کر لیتے تھے۔

ابن جریر کا بیان

ابن جریر الطبری رحمۃ اللہ علیہ تحریر کرتے ہیں:

> "امام ابو یوسف رحمۃ اللہ علیہ حدیث کو حفظ کرنے میں بہت زیادہ مشہور تھے جب "محدث" کی مجلس میں حاضر ہوتے تو پچاس ساٹھ حدیثیں حفظ کر کے لوگوں کو تحریر کروا دیتے تھے۔"

امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کے دوسرے شاگرد امام محمد علم حدیث کے لیے امام ثوری کے سامنے زانوئے تلمذ نہ کرتے ہیں اور لگاتار تین سال تک امام مالک رحمۃ اللہ علیہ کی صحبت میں زندگی گزارتے ہیں اس طرح اہلِ اثر اور اہل الرائے کے درمیان جو دُوری پیدا ہو گئی تھی، وہ سمٹنے لگتی ہے۔

امام شافعی کا دور

جب امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ کا دور آیا تو اس میں اہلِ اثر اور اہل الرائے کی فقہ

بالکل ایک دوسرے سے متفق ہوگئیں لیکن امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ نے تو اہلِ اثر کی طرح ہر ضعیف حدیث سے استفادہ کیا اور نہ ہی اہل الرائے کی طرح اپنی رائے و قیاس کے دائرے کو وسعت دی بلکہ قیاس و استنباط کے قواعد مرتب کر کے اسے آسان بنانے کی کوشش کی۔

شاہ ولی اللہ اپنی مشہور کتاب حجۃ اللہ البالغہ میں تحریر کرتے ہیں:

> ''امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ (امام ابوحنیفہ اور امام مالک رحمۃ اللہ تعالیٰ علیہما) دونوں کے مسلک کے اوائل ظہور اور ان کے فروعی اصولوں کی ترتیب اوائل سے اچھی طرح واقف تھے لہٰذا انہوں نے سابقہ علماء کرام کے مسلک پر غور و فکر کیا تو ان کی رو میں اپنے قلم کو بہنے سے روک لیا۔''

یہاں تک ترمیم نے فقہائے رائے اور فقہائے سنت کے درمیان اختلاف کو نہایت اختصار کے ساتھ بیان کیا ہے۔

رائے سے مراد کیا ہے؟

اب سوال یہ ہے کہ رائے کس چیز کا نام ہے؟ اور اس کی حقیقت کیا ہے؟ کیا قیاس اور رائے ایک ہی چیز ہیں یعنی کسی مشترکہ علت کی بناء پر غیر منصوص چیز کا منصوص کے ساتھ تعلق قائم کرنے کا نام رائے ہے یا وہ اس سے زیادہ عام ہے؟

صحابہ کرام رضوان اللہ علیہم اجمعین اور تابعین کے زمانے میں لفظ رائے کا جائزہ لینے سے معلوم ہوتا ہے کہ رائے صرف قیاس ہی کا دوسرا نام نہیں ہے بلکہ رائے کا مفہوم قیاس سے زیادہ وسیع ہے پھر جب تکوین مذاہب کے ابتدائی دور کا جائزہ لیتے ہیں تو اس میں بھی یہی عموم پایا جاتا ہے لیکن جب مذاہب کے درمیانی دور کا جائزہ لیتے ہیں تو ہر مذاہب صحیح رائے کی تفسیر میں دوسرے مذاہب سے اختلاف کرتا ہے۔

ابن قیم کا بیان

حافظ ابن القیم رحمۃ اللہ علیہ بیان کرتے ہیں:

''صحابہ اور تابعین کے زمانے میں رائے کی حقیقت صرف یہ تھی کہ قرآن کے فہم کو

سمجھنے اور غور وفکر کے بعد جو بات سامنے آتی ہے اسے رائے کہا جاتا ہے۔“

”صحابہ کرام رضوان اللہ علیہم اجمعین اور تابعین کے فتوؤں کی پیروی کرنے والوں سے معلوم ہوتا ہے کہ مفتی کو جب کسی امر میں نص نہ ملتی تو جو بات شریعت کے احکام سے ہم آہنگ نظر آتی تو اس پر فتویٰ دے دیتا یا منصوص علیہ کے ساتھ مشابہت پا کر ایک شبیہ کو دوسرے شبیہ کے ساتھ جوڑ دیتا تھا۔ ان سب صورتوں پر رائے کا لفظ ہی استعمال ہوتا تھا اس تعریف کے مطابق لفظ رائے وقیاس واستحسان، مصالح مرسلہ اور عرف سب پر شامل ہے۔“

امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ اور ان کے شاگرد قیاس، استحسان اور عرف تینوں کے ذریعے فتویٰ دیتے تھے لیکن امام مالک رحمۃ اللہ علیہ اور ان کے شاگرد قیاس، استحسان اور مصالح مرسلہ سے استفادہ کرتے تھے۔ مالکی مذہب مصالح مرسلہ سے مسائل کا حل پیش کرتے ہیں، دوسرے مذاہب سے ممتاز تھے اس لیے مالکی مذہب میں قیاس سے استدلال بہت کم پایا جاتا تھا۔

فقہ مالکی میں استحسان

اس طرح مالکی مذہب ہی استحسان کے باعث وسعت پیدا ہوگئی بلکہ امام مالک رحمۃ اللہ علیہ تو استحسان کے بارے میں یہاں تک فرمایا کرتے تھے:

”استحسان علم شریعت کا 9/1 حصہ ہے۔“

جب کتاب وسنت سے کوئی نص نہ ملتی اور نہ ہی اس موضوع پر کسی صحابی کا فتویٰ ملتا اور نہ تعامل اہلِ مدینہ سے کوئی آراء ملتی تو پھر ان سب سے اس صورت میں اخذ کیا جاتا تھا۔

امام شافعی اور مصالح مرسلہ

جب امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ کا زمانہ آیا تو انہوں نے مصالح مرسلہ سے استدلال کو بے بنیاد قرار دیا اور کہا کہ شریعت میں رائے کو کچھ دخل نہیں ہے صرف اساس قیاس پر رائے کا استعمال کرنا جائز ہے یعنی کسی امر غیر منصوص کے حکم کو امر منصوص کے حکم سے جوڑ

دینا اس صورت میں رائے نص پر حمل کرنے کا نام ہوگا اور یہ شریعت اسلامی میں کوئی نئی چیز نہیں ہوگی لیکن علت منصوصہ پر اتفاق کیے بغیر مطلق طور پر استدلال وتعلیل کرنا شریعت میں زیادتی ہے۔

امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں:

''استحسان سے استدلال کرنا گویا نئی شریعت ایجاد کرنا ہے۔''

جب امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ نے آزادانہ طور پر استدلال وتعلیل کو روکنے کے لیے قیاس کے قواعد وضوابط اور موازین ایجاد کیے اور اس امر میں وہ امامِ اعظم رحمۃ اللہ علیہ سے سبقت لے گئے تھے۔

امام رازی کا بیان

امام رازی رحمۃ اللہ علیہ بیان کرتے ہیں:

یہ حیرانگی کی بات ہے کہ امامِ اعظم رحمۃ اللہ علیہ کا اعتماد ہی قیاس پر تھا اور ان کے مخالفین ان کی مذمت کرتے تھے مگر انہوں نے اور ان کے بزرگوں میں سے کسی نے قیاس کے اثبات پر ایک حرف بھی نہیں لکھا اور نہ ان دلائل کا جواب دیا جو منکرین قیاس پیش کر رہے تھے بلکہ اس موضوع پر اگر کسی نے قلم اُٹھانے میں بازی لی ہے تو وہ امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ ہی ہیں۔

صحابہ کرام، تابعین عظام، فقہاء اہل مدینہ کی فقہی آراء کی قانونی حیثیت

صحابہ کرام کی فقہی آراء

وہ مسائل جو انکشافات اور بحث و مباحثے کا مرکز بنے ہوئے تھے، ان مسائل کے بارے میں اہلِ رائے اور اہلِ اثر کے گروہ فتاویٰ صحابہ کرام رضوان اللہ علیہم اجمعین کی طرف رجوع کیا کرتے تھے اس لیے کہ پیروی کرنا بہرحال نافرمانی سے بہتر ہے کیونکہ صحابہ کرام رضوان اللہ علیہم اجمعین نے نبی اکرم صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کو دیکھا تھا اور فہم دین میں صحابہ کرام رضوان اللہ علیہم اجمعین کی رائے خاص قدر و منزلت کی حامل ہوتی تھی۔ اور ان کی رائے کو حد درجہ تسلیم کیا جاتا تھا یہ ایسے امام تھے جن کی پیروی عام تھی اکثر فقہاء نے صحابہ کرام رضوان اللہ علیہم اجمعین کی ان آراء کی پیروی کی ہے۔

یہاں تک کہ امامِ اعظم رحمۃ اللہ علیہ بیان کرتے ہیں:

جب مجھے کسی مسئلے کا حل قرآن اور سنت رسول صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم میں نہ ملتا تو جس صحابی کا قول چاہتا ہوں، اسے لے لیتا ہوں اور جس صحابی کا قول نہیں چاہتا، اسے چھوڑ دیتا ہوں پھر صحابہ کرام رضوان اللہ علیہم اجمعین کے ان اقوال کے دائرے سے نکل کر کسی دوسرے قول کی طرف رجوع نہیں کرتا تھا جب معاملہ ابراہیم، شعبی، حسن، ابن سیرین، سعید بن مسیب کے پاس پہنچتا ہے تو پھر مجھے بھی حق ہے کہ جیسے وہ اجتہاد کرتے تھے، میں

بھی کروں۔

جب امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کا صحابہ کرام رضوان اللہ علیہم اجمعین کے آراء واقوال سے متعلق یہ خیال ہے تو دوسرے لوگوں کے لیے ان کے فتاویٰ اور ماثورات کی پیروی کرنا زیادہ ضروری ہے۔

اس دور میں صحابہ کرام رضوان اللہ علیہم اجمعین کے فتاویٰ ماثورہ کثرت سے شائع ہوتے تھے۔ فقہاء نے ان فتاویٰ ماثورہ کو فہم وعقل بنالیا تھا۔ راہِ اجتہاد میں یہ چراغ ہدایت ورہنمائی کا کام دے رہے تھے۔ فقہاء نے صحابہ کرام رضوان اللہ علیہم اجمعین کے اجتہاد کی بنیاد رکھی، ان کے طریقے کی پیروی کی اور ان کے آراء کا ادب واحترام کرتے ہوئے ان کے مسلک پر گامزن ہوئے جب کتاب وسنت سے کوئی وضاحت نہ ملتی تو انہی کے اقوال پر اتفاق کرتے تھے۔

اجماع صحابہ کا حکم

صحابہ کرام رضوان اللہ علیہم اجمعین کا جب کسی مسئلے پر اتفاق ہو جاتا تو بعد میں آنے والے مجتہدین اسی کو اختیار کر لیتے تھے اگر کسی صحابی سے کوئی قول منقول ہوتا اور اس قول کی مخالفت میں کسی دوسرے صحابی کا قول نہ ہوتا تو اکثر فقہاء بغیر ہچکچاہٹ کے اس قول کو اختیار کر لیتے اور اگر کسی قول میں صحابہ آپس میں مختلف الرائے ہوتے تو مجتہدین ان کے اختلاف کے باوجود ایسے آراء قائم کر لیتے جو کسی حد تک متفقہ ہوتے تا کہ آرائے صحابہ رضوان اللہ علیہم اجمعین کے دائرے سے باہر نہ نکل جائیں۔ تابعین اور مجتہدین کے زمانے میں فقہاء اس طریقے پر قائم رہے اور انہوں نے اسے کوئی مستقل اصول نہیں بنایا اور نہ ہی دین کے اصول واحکام کی مدد سے اسے کوئی فقہی قاعدہ قرار دیا۔ فقہاء نے اس طریقے کو شاید اس لیے اختیار کیا تھا کہ انہوں نے نبی اکرم صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم پر قرآن کا نزول ان کی موجودگی کو اپنی آنکھوں سے دیکھا ہے لہٰذا ان کے جملہ افکار وآراء فقہی رسول صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم سے مطابقت رکھتے تھے اور ایسے امر میں اجتہاد کا کوئی ثانی نہیں جو نبی اکرم صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم سے منسوب ہو یا کسی توجیہہ کے ذریعے ان پر ختم ہوتا ہو۔

پس ان کے اجتہادات محض فقہی اجتہاد نہیں تھے بلکہ وہ سنتِ رسول صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم سے زیادہ قریب تھے۔

صحابہ کرام رضوان اللہ علیہم اجمعین کے بعد تابعین کا دور آتا ہے، تابعین کو جو مقام حاصل ہے اس کی حیثیت مسلم اوّل کی تھی اور جنہوں نے دنیائے اسلام کے کونے کونے تک اسلامی فقہ کی روشنی پہنچائی، یہ وہ جگمگاتے ہوئے ستارے تھے جن کے دَم سے کرہٗ ارض اسلام کے نور سے روشن ہوگئی۔

امام اعظم کی رائے

امامِ اعظم رحمۃ اللہ علیہ اس دور میں ممتاز ہوئے اور انہوں نے اہلِ رائے اور کبار محدثین کے طریقے کو اختیار کیا جو تمام فقہائے عصر کا طریق تخریج تھا۔ یہ ایک مسلمہ حقیقت ہے کہ امامِ اعظم رحمۃ اللہ علیہ اس سے کیسے متاثر نہ ہوتے، امامِ اعظم رحمۃ اللہ علیہ اس قدر متاثر ہوئے کہ ان کے آراء کو اپنی رائے پر مقدم رکھا۔

امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ بیان کرتے ہیں کہ امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ آرائے صحابہ رضوان اللہ علیہم اجمعین کے بارے میں فرمایا کرتے تھے:

> ''ان کی رائے ہماری رائے سے بہتر ہے۔''

اعلام الموقعین میں ہے:

> ''رسالہٗ قدیمہ میں امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ نے فرمایا ہے کہ صحابہ کرام رضوان اللہ علیہم اجمعین ہم سے علم، اجتہاد، تقویٰ، عقل اور معاملہ فہمی میں اعلیٰ مرتبے پر فائز تھے لہٰذا ان کی رائے ہماری رائے سے زیادہ بہتر اور قابلِ تعریف ہے۔''

ابن قیم رحمۃ اللہ علیہ اپنی تصنیف میں ان سے امام مالک رحمۃ اللہ علیہ کا اختلاف بیان کرتے ہیں کہ:

''علم کے کئی طبقات ہیں:

(۱) پہلا قرآن وحدیث

(۲) دوسرا اجماع جہاں قرآن وحدیث سے کوئی بات (مروی) نہ ہو۔

(۳) تیسرا صحابی کا قولِ جب اس کے خلاف کچھ نقل نہ ہو۔

(۴) چوتھا اختلافِ صحابہ کرام رضوان اللہ علیہم اجمعین

(۵) پانچواں قیاس

تابعین کا اجتہاد

اس طرح امامِ اعظم رحمۃ اللہ علیہ کے اجتہاد میں بھی صحابہ کرام رضوان اللہ علیہم اجمعین کی رائے کو ایک خاص مقام حاصل ہے اور اصول اجتہاد کے موضوع پر گفتگو آئندہ ابواب میں کریں گے، یہ گفتگو تو صرف تمہید کے طور پر بیان کی تھی۔ مذہب تابعی، محدث فقہاء، قیاس پر اسے ترجیح دیتے ہیں جیسا کہ امامِ اعظم رحمۃ اللہ علیہ نے فرمایا تھا:

"جس طرح تابعین کو اجتہاد کا حق تھا، ہمیں بھی ہے۔"

اب ہم اس مسئلے پر گفتگو کرتے ہیں جسے امام مالک رحمۃ اللہ علیہ نے اُٹھایا اور پوری شدت کے ساتھ اس پر قائم رہے اور یہ تھا "عملِ اہلِ مدینہ" کا مسئلہ وہ عملِ اہلِ مدینہ پر ہی عائد تھے کیونکہ لوگ اہلِ مدینہ کی پیروی کرتے ہیں کہ وہ یہ مقام ہے جہاں مسلمانوں نے ہجرت کی یہاں قرآنِ پاک نازل ہوا پھر امام مالک رحمۃ اللہ علیہ نے لیث کو دعوت دی تو انہوں نے اس مسلک سے انکار کر دیا تھا۔ یہ مسئلہ اس دور کے فقہاء میں ایک عظیم نزاعی مبحث رہا ہے۔

ابن قیم رحمۃ اللہ علیہ تحریر کرتے ہیں:

امام مالک رحمۃ اللہ علیہ دوسرے شہروں کے باشندوں پر عملِ اہلِ مدینہ لازم قرار نہیں دیتے تھے۔

امام مالک رحمۃ اللہ علیہ نے فرمایا کہ جس کی مخالفت کسی حال میں روا نہ ہو اسے دین میں حجت قرار نہیں دیا جا سکتا ہے کیونکہ یہ تو اپنا اپنا انتخاب ہے۔ اعلام الموقعین میں ہے:

"امام مالک رحمۃ اللہ علیہ نے امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ نے خلیفہ ہارون رشید سے کہا:

نبی اکرم صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کے صحابہ کرام رضوان اللہ علیہم اجمعین مختلف شہروں کے کونے کونے میں منتقل ہو چکے ہیں اور ہر علاقے کے لوگوں نے ان سے علم حاصل کیا ہے جو دوسروں کے پاس نہیں ہے۔

یہ بیان اس بات کی واضح دلیل ہے کہ امام مالک رحمۃ اللہ علیہ (خود بھی) عملِ اہلِ مدینہ کو ساری اُمت مسلمہ کے لیے حجت لازم نہیں سمجھتے تھے لیکن انہوں نے عملِ اہلِ مدینہ کو خود منتخب کر لیا اور اپنے وطن میں یا وطن سے باہر کہیں بھی یہ نہیں فرمایا کہ اس کے علاوہ کوئی عمل کرنا جائز نہیں ہے۔ امام مالک رحمۃ اللہ علیہ تو محض یہ بتاتے تھے کہ اہلِ مدینہ کا عمل یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ ان سے خوش ہو اور انہیں اسلام کی طرف سے اچھا اجر دے۔ انہوں نے چالیس سے زیادہ مسائل میں اہلِ مدینہ کا اجماع بتایا ہے۔ یہ مسائل تین قسم کے ہیں:

(۱) پہلا مسئلہ یہ ہے کہ اہلِ مدینہ کے عمل کی دوسرے شہر کے لوگوں نے مخالفت کی ہے یا نہیں اس کا علم نہ ہو۔

(۲) دوسرا مسئلہ جن مسائل میں اہلِ مدینہ نے دوسرے شہر کے لوگوں سے اختلاف کیا ہے ان کے اختلاف کا علم تھا۔

(۳) تیسرا مسئلہ جن مسائل میں خود اہلِ مدینہ میں اختلاف ہیں اور مالک رحمۃ اللہ علیہ نے کہیں کچھ بیان نہیں کیا کہ یہ اجماع اُمت ہے اور اس سے اختلاف نہیں ہو سکتا۔

امام مالک رحمۃ اللہ علیہ نے پہلی قسم کو خبر واحد پر مقدم رکھا ہے کہ یہ امورِ تقلید ہیں جن میں اجتہاد نہیں ہوتا۔

اسلامی فرقوں کا تعارف

امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کو مختلف اسلامی فرقوں سے سابقہ پڑا' ان میں سے بعض فرقے ایسے تھے جن سے امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ نے علم بھی حاصل کیا تھا اور ان کے آراء سے استفادہ کیا تھا جیسا کہ سابقہ اوراق میں بیان ہو چکا ہے۔

ہم یہاں ان فرقوں کے بارے میں مختصر ذکر کرنا مناسب سمجھتے ہیں جو امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کے دور میں موجود تھے اور جن کے بارے میں خیال ہے کہ وہ ان کے افکار و آراء سے واقف تھے اور حسبِ موقع ان سے بحث ومباحثے میں مشغول رہتے تھے۔

اب ہم ان فرقوں پر علیحدہ علیحدہ عنوان کے ماتحت گفتگو بیان کریں گے۔

شیعہ مکتبۂ فکر

تشکیل کا پس منظر

شیعوں میں یہ سب سے پہلا اور قدیم اسلامی فرقہ ہے' یہ فرقہ حضرت عثمان غنی رضی اللہ تعالیٰ عنہ کے آخری دور میں سیاسی طور پر سامنے آیا اور حضرت علی رضی اللہ تعالیٰ عنہ کے دور میں اس فرقے نے عروج اور ترقی حاصل کی کیونکہ حضرت علی رضی اللہ تعالیٰ عنہ عوام سے گھل مل جاتے تھے تو ان کی سخاوت' دین داری اور علم کو دیکھ کر شیعہ مذہب کا پرچار کرنے والوں نے حضرت علی رضی اللہ تعالیٰ عنہ کی اس عوامی مقبولیت سے فائدہ اُٹھایا اور لوگوں میں بڑھ چڑھ کر ان کا ذکر کرنے لگے۔

بنواُمیہ کے عہد میں جب علویوں پر ظلم وستم ہونے لگا اور امویوں کی ایذاء رسانی نے

شدت اختیار کر لی تو لوگوں کے دِلوں میں ان کی مہر و محبت گھر گئی جب لوگوں نے دیکھا کہ حضرت علی رضی اللہ تعالیٰ عنہ اور ان کے خاندان والوں کو ظلم و ستم سے شہید کر دیا تو شیعہ مذہب کا حلقہ اثر وسیع ہو گیا اور اس کے حامیوں کی تعداد روز بروز بڑھنے لگی۔

اہل تشیع کے بنیادی نظریات

شیعہ مذہب کا بنیادی اصول یہ ہے کہ امامت کا مسئلہ ایسا ہے جس کو اُمت کی صوابدید پر نہیں چھوڑا جا سکتا ہے بلکہ یہ مسئلہ دینِ اسلام کا رُکن ہے جس پر اسلام کی عمارت قائم ہے اور نبی اس سے غافل نہیں ہو سکتا کہ امامت کے مسئلے کو اُمت کی صوابدید پر چھوڑ دے بلکہ نبی کے لیے لازم ہے کہ وہ اُمت کے لیے ایک ایسے امام کا تعین کر دے جو امام صغیرہ و کبیرہ گناہوں سے معصوم ہو۔

شیعوں کا عقیدہ ہے کہ حضرت علی ابن ابی طالب نبی اکرم صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کے خلیفۂ مختار تھے اور یہ تمام صحابہ رضوان اللہ علیہم اجمعین سے افضل ہیں اور یہاں اس بات کی نشاندہی لازمی ہے صرف شیعہ حضرات ہی حضرت علی رضی اللہ تعالیٰ عنہ کو تمام صحابہ سے افضل نہیں سمجھتے تھے بلکہ بعض صحابہ کرام رضوان اللہ علیہم اجمعین کا بھی یہی مسلک تھا جن کے نام قابلِ ذکر ہیں۔

عمار بن یاسر' مقداد بن اسود' ابوذر غفاری' سلمان فارسی' جابر بن عبداللہ' ابی بن کعب' حذیفہ' بریدہ' ایوب' سہل بن حنیف' عثمان بن حنیفہ' ابوالہیثم' حذیفہ بن ثابت' ابوالطفیل عامر بن واثلہ عباس بن عبدالمطلب اور بنو ہاشم رضوان اللہ علیہم اجمعین سے تعلق رکھنے والے تمام افراد اسی میں شامل ہیں۔

شروع میں حضرت زبیر رضی اللہ تعالیٰ عنہ بھی اسی کے قائل تھے پھر انہوں نے اپنی رائے کو تبدیل کر لیا۔ بنو امیہ میں سے کچھ لوگ ہی عقیدہ رکھتے تھے مثلاً خالد بن سعید بن عاص اور عمر بن عبدالعزیز اکابرین شامل ہیں۔

اہل تشیع کے ذیلی فرقے

اہلِ تشیع میں بہت زیادہ ذیلی فرقے موجود تھے' ان میں سے کچھ نے حضرت علی

رضی اللہ تعالیٰ عنہ اور ان کے خاندان والوں کے لیے انتہا پسندی کا درجہ اختیار کیا تھا' کچھ فرقے معتدل اور میانہ رو تھے' وہ کسی دوسرے صحابی کو کافر قرار نہیں دیتے البتہ حضرت علی رضی اللہ تعالیٰ عنہ کے اعلان وعقیدے پر اکتفاء کرتے تھے۔ ابن ابی الحدید معتدلین شیعہ کے بارے میں بیان کرتے ہیں (درحقیقت ابن ابی الحدید کا تعلق بھی انہی سے تھا) اس مسئلے میں ''اصحاب'' کامیابی اور نجات پانے والے وہ لوگ ہیں جو اعتدال کی راہ پر گامزن ہوئے اور ان کا عقیدہ یہ تھا کہ آخرت میں حضرت علی رضی اللہ تعالیٰ عنہ ساری مخلوق سے افضل ہو گئے۔ یہ لوگ حضرت علی رضی اللہ تعالیٰ عنہ کو دنیا میں سب سے افضل اور آخرت میں جنت کے اعلیٰ مقام کے حامل قرار دیتے ہیں' ان کی خصوصیات' مناقب' خوبیاں اور محاسن بے حساب ہیں جو ان سے دشمنی رکھے' ان سے جنگ کرے' ان سے بغض کرے تو اس میں کوئی شک نہیں کہ وہ اللہ تعالیٰ کا بھی دشمن ہے اور کفار و منافقین کے ساتھ ابد تک دوزخ میں رہے گا اور جن لوگوں نے توبہ کر لی ان کی موت حضرت علی رضی اللہ تعالیٰ عنہ کی محبت پر ہوئی ہے۔

اکابر صحابہ کرام رضوان اللہ علیہم اجمعین جو حضرت علی رضی اللہ تعالیٰ عنہ سے پہلے حکومت کے سربراہ تھے اگر ان صحابہ کرام رضوان اللہ علیہم اجمعین نے حضرت علی رضی اللہ تعالیٰ عنہ کی امامت کا انکار کیا ہوتا' ان کے خلاف غیظ وغضب اور ناراضگی کا اظہار کیا ہوتا' تلوار کو نیام سے باہر نکالا' لوگوں کو اپنی طرف دعوت دیتے تو اس میں کوئی شک نہیں کہ ہم ان کو ہلاک ہونے والوں میں شمار کرتے اور ان کا یہ عمل نبی اکرم صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کی ناراضگی کا سبب بن جاتا۔ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے حضرت علی رضی اللہ تعالیٰ عنہ سے ارشاد فرمایا ہے:

> ''تمہارے ساتھ جنگ کرنا میرے ساتھ جنگ کرنے کے مترادف ہے اور تمہارے ساتھ صلح کرنا میرے ساتھ صلح کرنے کے مترادف ہے۔''

نیز نبی اکرم صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے یہ دعا بھی کی ہے:

> ''اے اللہ! جو حضرت علی رضی اللہ تعالیٰ عنہ سے محبت رکھتا ہو تو اس سے محبت

رکھ اور جو حضرت علی رضی اللہ تعالیٰ عنہ سے دشمنی کرے تو اس سے دشمنی کر۔"

نیز حضرت محمد صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے حضرت علی رضی اللہ تعالیٰ عنہ سے فرمایا:

"علی! صرف مومن ہی تم سے محبت کرے گا اور صرف منافق ہی تجھ سے دشمنی رکھے گا۔"

تاریخی مطالعہ سے معلوم ہوتا ہے کہ حضرت علی رضی اللہ تعالیٰ عنہ ان کی امامت سے خوش تھے، ان کے ہاتھ پر بیعت کی، ان کے پیچھے نمازیں ادا کیں، ان سے خاندانی رشتہ قائم کیا اور ان کے مالِ غنیمت سے حصہ بھی لیا تھا۔

ہمارے لیے یہ جائز نہ ہوگا کہ جو حضرت علی رضی اللہ تعالیٰ عنہ نے فرمایا اس کی مخالفت کرے اور جو کچھ ان کے متعلق بیان ہوا اس سے تجاوز کر جائیں؟

تاریخ کا مطالعہ کرنے سے یہ بات پتہ چلتی ہے کہ بعض حضرات نے حضرت علی رضی اللہ تعالیٰ عنہ پر لعنت کی تو ہم نے بھی کی اور اہلِ شام کے متعلق اور وہاں کے رہنے والے صحابہ کرام رضوان اللہ علیہم اجمعین مثلاً عمرو بن عاص اور عبداللہ رضی اللہ تعالیٰ عنہما کے خلاف انہوں نے گمراہ ہونے کا فتویٰ دیا تو ہم نے ان پر گمراہی کی مہر لگا دی۔

اہلِ تشیعہ حضرت علی رضی اللہ تعالیٰ عنہ اور نبی اکرم صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کے درمیان درجہ نبوت کا فرق مانتے ہیں اس کے بعد ہر فضیلت میں دونوں کو مساوی حیثیت دیتے ہیں۔

ہم ان اکابر پر تنقید نہیں کرتے جن کے بارے میں حضرت علی رضی اللہ تعالیٰ عنہ نے خود تنقید کی ہے اور ان کے بارے میں ہمارا وہی رویہ ہے جو خود حضرت علی رضی اللہ تعالیٰ عنہ کا تھا۔

غالی شیعہ کی افراط وتفریط

غالی شیعہ جو افراط وتفریط کا شکار ہو گئے تھے انہوں نے حضرت علی رضی اللہ تعالیٰ عنہ کو نبوت کے درجے تک پہنچا دیا تھا۔ بعض اہلِ تشیعہ کہتے ہیں کہ نبوت تو صرف حضرت علی رضی اللہ تعالیٰ عنہ کا حق ہے۔ حضرت جبرائیل علیہ السلام کو پتہ نہیں چلا اور وہ حضرت علی

رضی اللہ تعالیٰ عنہ کے بجائے نبی اکرم صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کے پاس چلے گئے۔ بعض لوگوں نے تو حضرت علی رضی اللہ تعالیٰ عنہ کو اللہ تعالیٰ کے مرتبے تک بھی پہنچا دیا ہے۔ یہ کہتے ہیں:

''اے علی رضی اللہ تعالیٰ عنہ! تو ہی اللہ تعالیٰ ہے۔'' (نعوذ باللہ)

بعض لوگوں کا عقیدہ ہے کہ اللہ تعالیٰ کی حضرت علی رضی اللہ تعالیٰ عنہ اور آلِ علی یعنی اہلِ بیعت میں حلول کر آیا ہے۔ یہ عقیدہ عیسائیوں کے مذہب سے ملتا جلتا ہے۔ عیسائی کہتے تھے کہ وہ عیسیٰ علیہ السلام کی ذات میں حلول خدا کے قائل ہیں۔

☆ کچھ شیعہ حضرات ایسے تھے جو اس بات کے قائل تھے کہ ہر امام کی روح جس میں اللہ تعالیٰ نے حلول کر رکھا ہے، وہ بعد میں آنے والے امام میں منتقل ہوتی چلی آ رہی ہے۔

☆ اکثر امامی شیعہ اس نظریاتی عقیدے کے قائل تھے کہ آخری امام کا انتقال نہیں ہوا بلکہ وہ حیات ہے، ان کو رزق مل رہا ہے، دوبارہ دنیا میں آئے گا اور یہ زمین جو ظلم وستم سے بھری پڑی ہے، وہ اسے عدل سے منور کر دے گا۔

☆ سبائی گروہ کا قول ہے کہ حضرت علی رضی اللہ تعالیٰ عنہ ابن ابی طالب زندہ ہیں، فوت نہیں ہوئے۔

☆ ایک گروہ کا قول یہ ہے کہ محمد بن حنفیہ رضا کے مقام پر زندہ ہیں، ان کے پاس شہد اور پانی دستیاب ہے۔

نیز یہ گروہ اس بات کے قائل ہیں کہ یحییٰ بن یزید مصلوب نہیں ہوا اور نہ ان کو قتل کیا گیا ہے بلکہ وہ زندہ ہے اور رزق پا رہا ہے۔

☆ اثنا عشری فرقے کے لوگوں کا کہنا ہے کہ بارہویں امام محمد بن عسکری تھے اور وہ انہوں نے انہیں مہدی کا لقب دیتے ہیں۔ امام محمد بن عسکری حلہ کے مقام پر جب اپنے گھر کے تہ خانہ میں داخل ہوئے تو اپنے والد کے ساتھ گرفتار کیے گئے تو وہیں سے غائب ہو گئے۔

اب امام محمد بن عسکری آخری زمانے میں نمودار ہوں گے اور زمین کو عدل سے بھر دیں گے۔ یہ لوگ اب تک ان کا انتظار کر رہے ہیں ہر روز نمازِ مغرب کے بعد امام محمد بن عسکری کے تہ خانے کے دروازے پر کھڑے ہو جاتے ہیں اور اپنے ساتھ ایک سواری بھی لاتے ہیں پھر نام لے کر آواز دیتے ہیں اور ستاروں کے جھلملانے تک باہر آنے کی دعوت دیتے رہتے ہیں پھر واپس آ جاتے ہیں اور دوسری رات کا انتظار کرنے لگتے ہیں۔

☆ بعض لوگ ایسے ہیں جو یہ کہتے ہیں کہ آخری امام فوت ہو چکے ہیں لیکن دنیا میں دوبارہ زندہ ہو کر آئیں گے۔ یہ لوگ اپنے ان نظریات کی دلیل کا مقابلہ قرآن پاک کے قصۂ اصحابِ کہف سے کرتے ہیں اور بنی اسرائیل کے مقتول شخص کا واقعہ پیش کرتے ہیں جب اس کو گائے کی ہڈی سے ضرب لگائی گئی جسے ذبح کرنے کا حکم دیا گیا تھا۔

اہلِ تشیعہ کا ایک فرقہ ایسی رائے بھی رکھتا ہے جو قوم کو تباہ کرنے والی اور دین کو برباد کرنے والی ہے۔ یہ لوگ شراب، مردار اور محرمات یعنی (ایسے رشتے جن سے نکاح جائز نہیں) نکاح جائز خیال کرتے ہیں، اپنی اس رائے کی دلیل میں قرآن پاک کی یہ آیت پیش کرتے ہیں:

> ”جو لوگ ایمان لائے اور انہوں نے اچھے کام کیے، ان پر کوئی حرج نہیں جو چاہیں کھائیں بشرطیکہ تقویٰ اختیار کریں، ایمان لائیں اور نیک عمل کرتے رہیں۔“

ان لوگوں کا نظریہ یہ ہے کہ قرآن پاک میں مردار، خون اور سؤر کا گوشت جس کو حرام قرار دیا گیا ہے، یہ کنایہ ہے، ان لوگوں کی طرف جن سے دشمنی روا ہے۔ مثلاً ابوبکر صدیق، حضرت عمر فاروق، حضرت عثمان غنی اور امیر معاویہ رضوان اللہ علیہم اجمعین اور قرآن میں جن احکام کا ذکر ہے، یہ کنایہ ہے اور وہ لوگ جن کے ساتھ پیار و محبت لازم ہے مثلاً حسن، حسین رضی اللہ تعالیٰ عنہما اور ان کی اولاد۔

اہلِ تشیع کے باطل نظریات

اہلِ تشیعہ میں بہت سے فرقے ایسے ہیں جو باطل نظریات کے حامل ہیں، ان کے

بارے میں افراط افکار مضطربہ، وہم و خیالات، باطل عقائد اور ملل قدیمہ کے اثرات قدم قدم پر ملتے ہیں جنہیں انہوں نے ظاہری طور پر اسلام کا لباس پہنا رکھا ہے، ان لوگوں کے ہاں اسلام کا واضح ترین عقیدہ توحید ایک تنگ دائرہ بن گیا ہے اور اس کی وسعت محدود ہو گئی ہے۔

مستشرقین کی بحث

شیعہ فرقے کی اصل پر فرنگی محققین نے بحث کی ہے اور ان کے بعض ایسے نظریات زیر بحث لائے گئے ہیں جو باہر سے لا کر اسلام میں داخل کر دیئے گئے ہیں۔ ولہوس نامی متشرق کا خیال ہے کہ شیعہ عقیدہ ایرانیت سے اتنا ماخوذ نہیں ہے جتنا یہودیت سے اور اس کے بارے یہ دلیل پیش کی ہے کہ اس فرقے کا بانی اور پیشوا ایک یہودی عبداللہ بن سبا تھا، ایک اور مستشرق ڈوزی کا خیال یہ ہے کہ شیعوں کی اصل ایرانی نظریات ہے۔ عرب کے لوگ آزادی کے پرستار تھے اور ایران کے لوگ شہنشاہیت کے لہٰذا وہ خلیفہ کے انتخاب کے مفہوم سے واقف نہ تھے۔ ان کا خیال تھا کہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم اس دنیا سے چلے گئے اور پیچھے ان کی کوئی نرینہ اولاد نہ تھی اس لیے تمام لوگوں سے زیادہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کے بعد ان کے چچا کے صاحب زادے حضرت علی رضی اللہ تعالیٰ عنہ ابن ابی طالب جانشینی کے لیے زیادہ مناسب ہے۔

جن لوگوں نے حضرت علی رضی اللہ تعالیٰ عنہ کو خلافت کا حق نہیں دیا جیسے حضرت ابوبکر صدیق، حضرت عمر فاروق، حضرت عثمان غنی اور بنو امیہ رضوان اللہ علیہم اجمعین کے خلفاء یہ غاصب تھے جنہوں نے حق دار سے اس کا حق چھین لیا اور ایران کے لوگ بادشاہ کو خدا کا درجہ دینے کے عادی تھے اس وجہ سے ان لوگوں نے حضرت علی رضی اللہ تعالیٰ عنہ اور آل علی کو بھی اس نظر سے دیکھا اور کہنے لگے کہ امام کی اطاعت واجب ہے اور امام کی اطاعت اللہ تعالیٰ کی اطاعت ہے۔

فان فلوتن نامی متشرق کا کہنا ہے:

''یہ بات اچھی طرح ثابت ہو چکی ہے کہ شیعہ فرقہ بدھ، مانوی اور دوسرے

قدیم ایشیائی عقائد سے متاثر ہوا ہے۔"

اس بات میں کوئی شک نہیں ہے کہ شیعہ حضرات باوجود اہلِ بیعت کے بارے میں عقیدہ تقدیس رکھنے کے کئی قدیم ایشیائی ادیان کے عقائد سے متاثر ہوئے ہیں جیسے ہندو مت میں تناسخ کا عقیدہ ہے جس کی رو سے انسانی روح دوسرے انسان میں منتقل ہوتی رہتی ہے۔ اگرچہ اہلِ تشیعہ نے بھی اپنے آئمہ پر اسی مذہب کو چسپاں کر دیا اور یہ کہہ دیا کہ امام کی روح بعد میں آنے والے امام میں منتقل ہوتی رہتی ہے اور انسان میں خدا کے حلول کا قدیم عقیدہ برہمنوں اور عیسائیوں جیسے غیر مسلموں سے لیا اور یہودیت کے مذہب سے تو کافی حصہ اخذ کیا۔

ابن حزم بقائے ائمہ کا مسئلہ یہودیت سے ماخوذ بتاتے ہیں۔

اہلِ تشیعہ بھی یہودیوں کی طرح اس بات کے قائل ہیں کہ الیاس علیہ السلام اور فخاس بن عازاء بن ہارون علیہ السلام آج تک زندہ ہیں۔ اہلِ تشیعہ کے بعض فرقوں نے یہ دعویٰ بھی کیا ہے کہ ان کی ملاقات الیاس علیہ السلام سے جنگلات میں اور خضر علیہ السلام سے آندھیوں اور بگولوں میں ہو چکی ہے۔

اور جب ہم الیاس علیہ السلام اور خضر علیہ السلام کو یاد کریں تو فوراً حاضر ہو جاتے تھے۔

اس سے ظاہر ہوتا ہے کہ شیعہ مذہب میں قدیم اقوام و مذہب کے افراد موجود ہیں جو صرف فتنہ و فساد کے لیے اسلام میں داخل ہوئے یا پھر انہوں نے خلوص کے ساتھ اسلامی تربیت اور تالیف قلوب سے متاثر ہو کر اسلام قبول کیا لیکن اپنے قدیم میلان و رجحان سے پوری طرح چھٹکارا حاصل نہ کر سکے۔

یہاں ہم نے شیعہ مذہب کے حال کو اجمال و اختصار کے ساتھ بیان کیا ہے اس کے بعد آئندہ اوراق میں شیعوں کے مشہور فرقوں اور ان کی تاریخ نشوونما کو بیان کیا جائے گا تا کہ اس فرقے کے تمام دور سامنے آ جائیں۔

سبائیہ فرقہ

تاریخی پس منظر

فرقہ سبائیہ کے لوگ عبداللہ بن سبا کے پیروکار تھے، یہ شخص حیرہ شہر کا رہنے والا تھا اس کا تعلق مذہب یہودی سے تھا اس نے بظاہر اسلام قبول کر لیا تھا لیکن دل سے اسلام کی طرف مائل نہ تھا اس کے ساتھ ایک حبشی کی لونڈی تھی اس لیے یہ ''ابن السوداء'' کے نام سے پکارا جاتا تھا۔

عبداللہ بن سبا حضرت عثمان غنی رضی اللہ تعالیٰ عنہ کے خلاف افواہیں پھیلانے اور ان کے خلاف پروپیگنڈے کرنے میں غیر معمولی سرگرمی کا اظہار کرتا تھا۔ مسلمانوں میں اس نے اپنے مخصوص افکار اور مقاصد کی توسیع و اشاعت کی بھرپور کوششیں کیں، یہ ان افکار و مقاصد کی اشاعت حضرت علی رضی اللہ تعالیٰ عنہ کی آڑ میں کرتا تھا۔

باطل نظریات اس نے پھیلائے، ان میں سے ایک نظریہ یہ تھا کہ کوئی نبی ایسا نہیں ہوتا جس کا کوئی جانشین نہ ہو لہٰذا نبی اکرم صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کے جانشین حضرت علی رضی اللہ تعالیٰ عنہ ہے اور جس طرح نبی اکرم صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم خیرالانبیاء تھے اسی طرح حضرت علی رضی اللہ تعالیٰ عنہ بھی خیرالا جانشین تھے۔

عبداللہ بن سبا نے یہ دعویٰ بھی کیا تھا کہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم بہت جلد اس دنیا میں واپس تشریف لائیں گے اور ایک قول یہ تھا کہ میں اس شخص پر حیران ہوں جو یہ تو کہتا ہے کہ عیسیٰ علیہ السلام دوبارہ ظاہر ہوں گے لیکن نبی اکرم صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کے دوبارہ ظاہر ہونے کا قائل نہیں۔

دلیل کے طور پر قرآن پاک کی آیت کو پیش کرتا ہے:

''بے شک جس نے آپ پر قرآن فرض کیا ہے، وہ آپ کو (آپ کے) اصل

وطن (مکہ) میں دوبارہ پہنچا دے گا۔"

آہستہ آہستہ عبداللہ بن سبا کے دعوے بڑھتے گئے پھر اس نے یہ دعویٰ کیا کہ حضرت علی رضی اللہ تعالیٰ عنہ خدا تھے۔ (نعوذ باللہ)

حضرت علی رضی اللہ تعالیٰ عنہ کو جب اس کی اس حرکت کی خبر ملی تو حضرت علی رضی اللہ تعالیٰ عنہ نے اسے قتل کرنے کا فیصلہ کر لیا لیکن حضرت عبداللہ بن عباس رضی اللہ تعالیٰ عنہ نے حضرت علی رضی اللہ تعالیٰ عنہ کو روکا اور مشورہ دیا:

> "اگر آپ نے اسے قتل کر دیا تو آپ کے ساتھیوں میں اختلاف رونما ہو جائے گا اور صورتِ حال یہ ہے کہ آپ اہلِ شام کے خلاف جہاد کا ارادہ بھی رکھتے ہیں، عبداللہ بن سبا کو مدائن کی جیل میں بھیج دیا گیا۔"

جب حضرت علی رضی اللہ تعالیٰ عنہ شہادت کے مرتبہ پر فائز ہوئے تو لوگوں کو حضرت علی رضی اللہ تعالیٰ عنہ سے جو عقیدت و محبت تھی، عبداللہ بن سبا نے اس سے فائدہ اُٹھایا اور اس نے اپنے جھوٹے نظریات کی اشاعت شروع کر دی جو بظاہر بڑے پُرکشش تھے لیکن حقیقت میں انتہائی گمراہ تھے۔ مثلاً یہ کہتا، حضرت علی رضی اللہ تعالیٰ عنہ مقتول نہ تھے بلکہ وہ شیطان تھا جو ان کی صورت میں لوگوں کے سامنے آیا اور حضرت علی رضی اللہ تعالیٰ عنہ آسمان پر چلے گئے جس طرح حضرت عیسیٰ بن مریم علیہ السلام آسمان پر چلے گئے تھے۔

عبداللہ بن سبا کے نظریات

عبداللہ بن سبا کہا کرتا تھا کہ جس طرح یہود و نصاریٰ نے عیسیٰ علیہ السلام کے قتل کے دعویٰ میں جھوٹے نظریات گھڑ لیے تھے اسی طرح خوارج نے بھی یہ جھوٹا نظریہ گھڑ لیا کہ حضرت علی رضی اللہ تعالیٰ عنہ قتل ہو گئے ہیں ورنہ امر واقع یہ ہے کہ جس طرح یہود و نصاریٰ نے عیسیٰ علیہ السلام سے مشابہ ایک شخص کو صلیب پاتے دیکھا اسی طرح جو لوگ حضرت علی رضی اللہ تعالیٰ عنہ کے قتل کے قائل ہیں، انہوں نے مقتول کو حضرت علی رضی اللہ تعالیٰ عنہ سے مشابہ پایا اور یہ سمجھ بیٹھے کہ یہ حضرت علی رضی اللہ تعالیٰ عنہ ہیں پھر کہنے لگا کہ حضرت علی رضی اللہ تعالیٰ عنہ آسمان پر ہیں، بادل کی گرج درحقیقت علی کی گرج ہے اور بجلی،

کی چمک ان کی مسکراہٹ ہے۔

اگر کوئی سبائی فرقہ کا شخص گرج کی آواز سنتا تو کہتا:

''اے مومنین کے امیر! (السلام علیکم) آپ پر سلام ہو۔''

عمر بن شرجیل بیان کرتے ہیں کہ عبداللہ بن سبا سے یہ کہا گیا کہ حضرت علی رضی اللہ تعالیٰ عنہ تو شہید ہو چکے ہیں تو کہنے لگا' اگر تم لوگ ایک تھیلی میں حضرت علی رضی اللہ تعالیٰ عنہ کا دماغ بھی بند کر کے لے آؤ تو پھر بھی ہم ان کی موت کی تصدیق نہیں کر سکتے۔ حضرت علی رضی اللہ تعالیٰ عنہ اس وقت تک فوت نہیں ہو سکتے جب تک آسمان سے آ کر اپنی فوج کے ذریعے ساری زمین پر قبضہ نہ کر لیں۔''

کیسانیہ فرقہ

تاریخی پس منظر

فرقہ کیسانیہ مختار بن عبید ثقفی کا پیروکار ہے' یہ شخص شروع میں خارجی تھا پھر شیعان علی رضی اللہ تعالیٰ عنہ کے گروہ میں شامل ہو گیا۔ یہ کوفہ میں اس وقت داخل ہوا جب مسلم بن عقیل حضرت حسین رضی اللہ تعالیٰ عنہ سے پہلے کوفہ پہنچے تا کہ یہاں کے حالات معلوم کر کے اپنے چچازاد بھائی کو حالات سے باخبر کر دیں۔

عبیداللہ بن زیاد نے مختار بن عبید ثقفی کو اپنے دربار میں بُلا کر مارا پھر حضرت حسین کی شہادت تک اس کو قید میں رکھا اس کے بہنوئی عبداللہ بن عمر نے سفارش کی تو اسے اس شرط پر رہا کر دیا گیا کہ یہ فوراً کوفہ سے نکل جائے۔ چنانچہ وہ حجاز میں چلا گیا۔

مختار بن عبید ثقفی کے بارے میں بیان کیا جاتا ہے کہ اس نے سفر کے دوران یہ اعلان کیا:

''کہ جلد ہی وہ وقت آ جائے گا جب میں بدلہ دوں گا۔''

حضرت حسین ابن علی جو بے گناہ تھے' ان کو ظلم و ستم سے شہید کیا گیا جو مسلمانوں کے سردار تھے۔ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کی بیٹی کے صاحب زادے تھے جتنے لوگ یحییٰ

بن زکریا کے قتل کے سلسلے میں قتل کیے گئے تھے میں جنہیں قتل کروں گا۔

مختار بن عبید ثقفی اس کے بعد ابن زبیر سے مل گیا اور ان کے ہاتھ پر بیعت کر لی' ان کے ساتھ مل کر اہلِ شام سے جنگ آزما ہوا پھر یزید کی وفات کے بعد کوفہ واپس آ گیا اور لوگوں سے مخاطب ہو کر کہنے لگا:

> ''جانشین کے صاحبزادے! مہدی وقت نے مجھے تمہارے پاس بھیجا ہے میں اس کا وزیر اور امین ہوں اس نے مجھے حکم دیا ہے کہ بے دین لوگوں کو قتل کر دوں اور رسول صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کے اہلِ بیعت کے ناحق خون کا بدلہ لوں اور کمزوروں اور بوڑھوں کی حفاظت کرتا رہوں۔''

مختار ثقفی

مختار بن عبید ثقفی کے بارے میں کہا جاتا ہے کہ اس کو محمد ابن الحنفیہ نے بھیجا تھا کیونکہ حضرت حسین کے خون کا بدلہ لینا ان کا ہی حق ہو سکتا ہے چونکہ لوگوں کے دلوں میں محمد بن حنفیہ کی بہت زیادہ قدر و منزلت تھی اور لوگوں کے دل ان کی محبت سے سرشار تھے۔ شہرستانی کے بقول علمی اعتبار سے ان کا مقام بہت بلند تھا۔ وہ وقت کے فیض تھے' آنے والے حالات سے پہلے باخبر ہوتے تھے کیونکہ ان کے والد امیر المومنین حضرت علی رضی اللہ تعالیٰ عنہ نے انہیں بعد میں آنے والے حوادث و واقعات کے علم سے باخبر کر دیا تھا۔

محمد ابن حنفیہ نے ملت کے سربراہ کے سامنے مختار بن عبید ثقفی سے اپنی مکمل نجات کا اظہار کیا کیونکہ وہ اس کے منفی خیالات سے واقف تھے اور اس کی خباثت نفس ان کے علم میں آ گئی تھی۔

مختار کی دعوت تیزی کے ساتھ بڑھنے لگی اس کے پیروکاروں کا حلقہ وسیع تر ہونے لگا' اسے اپنی تحریک کے لیے ایک طاقت ور اور مستحکم شخصیت کی ضرورت تھی جس کا تعلق آلِ علی سے ہو۔ مختار دوسروں سے مایوس ہو کر محمد بن حنفیہ کے پاس گیا لیکن محمد ابن حنفیہ نے رعایا کی موجودگی اور اُمت کے ایک گروہ کے سامنے مختار سے اپنی برأت کا اعلان کر دیا تھا کیونکہ انہوں نے اس کے وہم و خیالات کی اطلاع مل چکی تھی اور اس کی نیت کے

بارے میں بھی معلوم ہو گیا تھا لیکن اس برأت کے باوجود بھی اکثر شیعوں نے مختار کی پیروی کی اس نے پھر کسافت شروع کر دی اور کاہنوں کی طرح قافیہ بندی کرنے لگا۔

"مختار ثقفی" کہا کرتا تھا:

اس خدا کی قسم! جو خشکی وتری کا خدا ہے، کھجور کے درخت اور دوسرے درختوں کا خدا ہے، صحراؤں اور بیابانوں کا اور نیک فرشتوں کا پیدا کرنے والا ہے، میں ہر جفا کار اور ستم شعار کو شہر ہندی تلواروں اور نیزوں سے قتل کر کے رہوں گا یہاں تک کہ پھر سے ارکانِ دین قائم ہو جائیں۔ مسلمانوں کے احوال کی اصلاح ہو جائے اور مسلمانوں کے دِلوں میں جو صدمہ والم کا سمندر اُبل رہا ہے، وہ ٹھنڈا پڑ جائے جب تک یہ نہ ہوگا، قیامت نہیں آئے گی اور نہ ہی موت کو خوش آمدید کہوں گا۔

پھر مختار نے علویوں کے دشمنوں سے جنگ شروع کر دی، ان میں زیادہ ان لوگوں کو قتل کیا جن کے بارے معلوم ہوا کہ وہ حسین علیہ السلام کے قاتلین میں شامل تھے، انہیں چُن چُن کر بے رحمی کے ساتھ قتل کیا۔ ان باتوں سے یہ نتیجہ نکلا کہ شیعہ اس سے بہت زیادہ متاثر ہوئے اور اس کے چاروں طرف اکٹھے ہونے لگے اور اس کی حمایت کرنے لگے اور اس کے ساتھ مل کر سازشیں کرنے لگے بالآخر اس نے مصعب بن زبیر کے ساتھ جنگ میں شکست کھائی اور قتل ہو گیا۔

بنیادی نظریات

سبائیوں کی طرح جن لوگوں کا عقیدہ یہ تھا کہ انسان میں خدا حلول کیے رہتا ہے، یہ عقیدہ کہانیوں کا نہیں تھا، ان کا عقیدہ یہ تھا کہ امام کی شخصیت مقدس واقع ہوتی ہے جس کی اطاعت واجب ہے وہ معصوم ہوتا ہے اور علوم خداوندی کا رمز شناس ہوتا ہے اس سے ظاہر ہوتا ہے کہ سبائیوں کی طرح کیسانی بھی رجعت امام کا عقیدہ رکھتے تھے، ان کے خیال میں حضرت علی، حضرت حسن اور حضرت حسین رضی اللہ تعالیٰ عنہم کے بعد محمد بن حنفیہ آخری امام ہیں اور کچھ کہتے ہیں کہ وہ فوت ہو چکے ہیں اور دوبارہ نمودار ہوں گے۔

اس فرقے کی اکثریت کا عقیدہ یہ ہے کہ انہوں نے وفات نہیں پائی بلکہ رضا کے

مقام پر موجود ہیں ان کے پاس شہد اور پانی موجود ہے اس گروہ نے کچھ مرثیے بھی کہے ہیں۔

کسی شاعر نے کہا ہے:

یہ یاد رکھو کہ آئمہ صرف قریش ہی میں سے ہیں
ان میں سے صرف چار حق پر عمل کرنے والے ہیں
حضرت علی اور ان کے تینوں صاحب زادے
حقیقت میں یہی اسباط و اشراف ہیں
ان میں سے ایک وہ ہے جو ایمان و خیر کے حامل ہیں
دوسرے وہ جو کربلا کے میدان میں شہید ہو گئے

نیز ان میں سے ایک وہ ہے جن کو اس وقت تک موت نہیں آئے گی جب تک وہ اپنے لشکر کے ہمراہ ایک بار پھر حق کے پرچم کے سائے تلے نمایاں نہ ہوں۔ فی الحال وہ غائب ہے اور کچھ مدت تک غائب ہی رہیں گے۔

''وہ مقامِ رضا کے مقام پر پوشیدہ ہیں جہاں شہد اور پانی دستیاب ہے۔''

کیسانیوں کا ''براء'' پر بھی عقیدہ ہے جو یہ ہے کہ:

''خدائے بزرگ و برتر اپنے نوشتوں اور فیصلوں کو اپنے تغیر کے ماتحت تبدیل کر سکتا ہے، وہ کبھی کسی بات کا حکم دیتا ہے اور پھر جب اس کی مرضی ہوتی ہے تو حکم کو واپس لے لیتا ہے اور اس کے بدلے میں اور حکم دے دیتا ہے۔''

شہرستانی کا قول ہے:

''مختار ''بدا'' عقیدے کا پیروکار تھا اس بناء پر ایسے علم کا دعویدار تھا جو حوادث و احوال کو بے نقاب کر دیتا تھا۔ خواہ وحی کے ذریعے جو اس پر نازل ہوتی تھی یا امام غائب کی طرف سے جو پیغام کی صورت میں آتی تھی، مختار جب اپنے اصحاب سے کہتا تھا کہ فلاں بات ہو کر رہے گی یا کسی پیش آنے والے حادثے سے پہلے باخبر کر دیتا تھا تو اگر حقیقت میں ویسا ہی ہو جاتا تو کہتا:

"یہ دلیل میرے دعوے کی صداقت ہے اور اگر ویسا نہ ہوتا تو کہتا کہ اللہ تعالیٰ نے اپنا ارادہ تبدیل کر لیا ہے۔"

کیسانیوں کا عقیدہ تناسخ ارواح پر بھی تھا یعنی رُوح ایک جسم سے نکل کر دوسرے جسم میں منتقل ہو جاتی ہے اور اس بات سے اہلِ علم واقف ہیں کہ یہ عقیدہ قدیم ہندو فلسفے سے لیا گیا ہے۔

کیسانیوں کا کہنا ہے کہ:

> "ہر چیز کے دو رُخ ہوتے ہیں، ایک ظاہر ہوتا ہے اور ایک باطن اور ہر شخص کے اندر ایک روح ہوتی ہے، ہر وحی کی تاویل ہوتی ہے اس دنیا میں ہر مثال کی ایک حقیقت ہے اور اس دنیا میں پھیلے ہوئے اسرار و حکم ایک انسان کی شخصیت میں اکٹھے ہیں اور یہ وہ علم ہے جو حضرت علی رضی اللہ تعالیٰ عنہ نے اپنے بیٹے محمد بن حنفیہ کو عطا کیا تھا اور ہر وہ شخص جس میں یہ علم جمع ہو جائے، وہ امام برحق ہوتا ہے۔"

کیسانیوں کے جو عقائد بیان کیے گئے ہیں اس سے معلوم ہوتا ہے کہ روح اسلام سے ان کے عقائد و افکار کا کوئی تعلق نہ تھا، ان لوگوں نے آئمہ کو نبوت کا درجہ دے رکھا تھا، ان کا عقیدہ یہ بھی تھا کہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کی نبوت وفات سے ختم نہیں ہوگی بلکہ اس کے بعد نبی اکرم صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کے خاندان میں باقی ہے۔

زیدیہ فرقہ

بنیادی نظریات

اہلِ تشیعہ کے فرقوں میں سے زیدیہ فرقہ جماعتِ اسلامیہ سے قریب تر ہے، یہ لوگ اپنے عقائد میں غلو کا اظہار نہیں کرتے، ان کی اکثریت اولین صحابہ میں سے کسی کو کافر قرار نہیں دیتی یہ لوگ آئمہ کو خدا نہیں سمجھتے اور نہ ہی انہیں نبوت کے مقام پر پہنچاتے ہیں۔

اس فرقے کے پیشوا امام زید بن علی بن حسین ہیں، انہوں نے کوفے میں ہشام بن

عبدالملک پر چڑھائی کی تھی لیکن شکست کھائی اور قتل ہو گئے' ان کی لاش کو سولی پر لٹکا دیا گیا اس فرقے کے ارکان و معتقدات جو حالات کے ماتحت نمایاں ہوئے' وہ مندرجہ ذیل ہیں:

(۱) امام منصوص علیہ ہے یعنی امام کے اندر جن صفات کا ہونا لازمی ہے' وہ اس کے اندر موجود ہوں۔ امام کے اوصاف میں سے ایک لازمی صفت یہ ہے کہ اس کا تعلق فاطمہ کی اولاد سے ہو اگر یہ صفت امام کے اندر موجود نہیں تو وہ بیعت کے قابل نہیں ہے۔ ساتھ ہی اسے پرہیزگار' عالم اور سخی ہونا چاہیے' لوگوں کو اپنی طرف دعوت دینے کے لیے موجودہ حکومت کے خلاف عملی کارروائی کر سکتا ہو۔

اہلِ تشیعہ کی ایک بڑی جماعت نے شرط خروج کی ضمانت کی ہے' محمد الباقر جو زید کے بھائی ہیں' انہوں نے بھی اس باب میں اختلاف کرتے ہوئے بحث کی ہے اور کہا ہے:

> ''جو مسلک آپ کا ہے اس اعتبار سے آپ کے والد تو امام نہیں تھے کیونکہ انہوں نے کبھی خروج نہیں کہا تھا۔''

(۲) اس فرقے کے نزدیک ''مفعول'' کی امامت جائز ہے یعنی جو شخص زیادہ فضیلت رکھتا ہو' اس کے مقابلے میں حالات کے تقاضوں کے تحت ایسا شخص بھی امام بن سکتا ہے جو فضیلت کے اعتبار سے اس سے کم تر ہو لیکن یہ شرط اس وقت لازم ہو گی جب امام کے ارباب حل و عقد نے اسے امامت کا منصب سونپا ہو۔ وہ شخص جو فضیلت کے لحاظ سے کم درجے پر ہے اس کے اندر اگر امامت کی کچھ صفات نہ بھی ہوں تو بھی اس شخص کی امامت جائز اور برحق ہو گی۔

اس کی بیعت کو لازمی قرار دیا جائے گا اس کی امامت درست ہو گی اور اس کی بیعت کرنا لازم ہو گی۔

شیخین کی امامت درست ہے

اس فرقے کے لوگ حضرات شیخین یعنی حضرت ابوبکر صدیق اور حضرت عمر فاروق رضی اللہ تعالیٰ عنہما کی امامت کو درست اور جائز تسلیم کرتے ہیں اور جن صحابہ نے حضرت ابوبکر صدیق و عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہما کی بیعت کر لی تھی' ان پر کافر ہونے کے الزام عائد نہیں

کرتے کیونکہ زید کا قول تھا:

> ”یہ سچ ہے کہ حضرت علی ابن ابی طالب تمام صحابہ رضی اللہ تعالیٰ عنہ سے زیادہ افضل لیکن حالات کے تقاضوں کی بدولت خلافتِ حضرت ابوبکر صدیق رضی اللہ تعالیٰ عنہ کو سونپ دی گئی۔ اور اصولِ دین بھی اس کے متقاضی تھا تاکہ کوئی فتنہ نہ اُبھر جائے اور رعایا کے دل سکون سے آشنا ہو جائیں کیونکہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کے عہد میں جو جنگیں لڑی گئیں وہ ابھی تازہ تھیں اور امیر المومنین حضرت علی رضی اللہ تعالیٰ عنہ کی تلوار نے جس طرح مشرکین کو قتل کیا تھا' ان کا خون ابھی تک حضرت علی رضی اللہ تعالیٰ عنہ کی تلوار سے ٹپک رہا تھا اور بہت سے لوگ ایسے تھے جن کے دلوں میں انتقام کی آگ بھڑک رہی تھی اگر ان حالات میں حضرت علی رضی اللہ تعالیٰ عنہ کے ہاتھ پر بیعت کر لی جاتی تو رعایا کے دل ان کی طرف مائل نہ ہوتے اور نہ پوری طرح گردنیں ان کے سامنے خم ہوتیں لہٰذا مصلحت عامہ کا تقاضہ بھی یہ تھا کہ خلافت کا منصب ایسے شخص کو سونپا جائے جو حلیم ہو' عمر رسیدہ ہو جس نے اسلام قبول کرنے میں پہل کی ہو اور نبی اکرم صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم سے قرابت کا شرف بھی رکھتا ہو۔“

اہل تشیع کی مخالفت

اہلِ تشیعہ کی کثیر تعداد زید کے ان خیالات کو برداشت نہ کر سکی اور ان سے علیحدہ ہو گئی۔ بغدادی بیان کرتا ہے:

جب یوسف بن عمرو ثقفی اور زید کے درمیان جنگ برپا ہوئی تو شیعوں نے کہا:

ہم صرف اس صورت میں آپ کا ساتھ دیں گے جب آپ اپنی رائے کو حضرت ابوبکر صدیق اور حضرت عمر فاروق رضی اللہ تعالیٰ عنہما کے بارے میں تبدیل کر لیں گے جنہوں نے آپ کے جدامجد حضرت علی ابن ابی طالب رضی اللہ تعالیٰ عنہ پر ظلم روا رکھا تھا۔

جب زید نے ان کے یہ الفاظ سنے تو جواب دیا' میں حضرت ابوبکر صدیق اور حضرت

عمر فاروق رضی اللہ تعالیٰ عنہما کے بارے میں کچھ نہیں کہہ سکتا، میں نے صرف بنوامیہ کے خلاف اس لیے خروج کیا ہے کہ یہ میرے دادا حسین کے قاتل ہیں یہی وہ لوگ ہیں جنہوں نے حرہ کے مقام پر جنگ میں تباہ و بربادی کی اور ان لوگوں نے بیت اللہ پر منجنیق سے پتھر پھینکے اور آگ برسائی تھی۔

اہلِ تشیعہ نے یہ سن کر زید کا ساتھ چھوڑ دیا اور اس سے علیحدہ ہو گئے۔

زیدیہ فرقے کے نزدیک دو مختلف ملکوں میں بیک وقت دو امام مقرر کیے جا سکتے ہیں، ان میں سے ہر امام اپنے مقام پر برحق تسلیم کیا جائے گا لیکن شرط یہ ہے کہ امام ان صفات سے متصف ہو جو امامت کے لیے ضروری ہیں۔

تاریخ کے مطالعہ سے معلوم ہوا کہ ایک ملک میں بیک وقت دو اماموں کا تقرر جائز نہیں کیونکہ اس صورت میں لوگ ایک ہی ملک میں بیک وقت دو اماموں سے بیعت کرنے پر مجبور ہو جائیں گے اور شرعی نقطہ نظر سے یہ بات درست نہیں ہے۔

زیدیوں کا عقیدہ یہ بھی ہے کہ گناہِ کبیرہ کا مرتکب شخص ہمیشہ کے لیے جہنم میں رہے گا سوا اس صورت میں اگر اس نے سچی توبہ کر لی۔

زیدیوں اور معتزلہ میں یہ عقیدہ مشترک ہے، وہ بھی گناہ کبیرہ کا ارتکاب کرنے والے شخص کو ہمیشہ کے لیے دوزخی سمجھتے ہیں۔

اس مشترک عقیدہ کی وجہ یہ ہے کہ زید خود بھی معتزلی تھا، معتزلہ کے سردار واصل بن عطا سے زید کی رشتہ داری تھی اور زید نے معتزلہ کے متعدد آراء قبول کر لیے تھے۔

روایت ہے کہ اہلِ تشیعہ کو حضرت زید سے اسی لیے دشمنی تھی کہ وہ واصل بن عطا جو معتزلہ کا سردار تھا، زید اس کے متعدد مسائل سے اتفاق کرتے تھے کیونکہ واصل بن عطا کا عقیدہ یہ تھا۔

حضرت علی رضی اللہ تعالیٰ عنہ ابن ابی طالب اور اصحاب جمل و اصحاب شام کے درمیان جو جنگیں برپا ہوئیں، ان میں سے کسی کے بارے میں یہ یقین کے ساتھ نہیں کہا جا سکتا کہ وہ سراسر غلط تھے۔ یہ عقیدہ ایسا تھا جس کو اہلِ تشیعہ کسی صورت میں برداشت نہیں

کر سکتے تھے۔

زیدیوں نے امام زید کے قتل کے بعد ان کے صاحب زادے یحییٰ کے ہاتھ پر بیعت کر لی پھر جب یحییٰ بھی قتل ہو گئے تو انہوں نے محمد الامام اور ابراہیم الامام کے ہاتھ پر بیعت کر لی۔ خلیفہ ابو جعفر منصور نے محمد الامام اور ابراہیم الامام کو بھی قتل کروا دیا اس کے بعد زیدیوں کی جماعت کمزور پڑ گئی اور آہستہ آہستہ مفغول امامت کے عقیدے سے دست بردار ہو گئے اور دوسرے شیعہ فرقوں کی طرح صحابہ پر لعنت کرنے لگے اور ان کے وہ پہلے خصائص بھی ختم ہو گئے۔

امامیہ فرقہ

امامیہ کے بنیادی عقائد

الامامیہ فرقے کے لوگ اس بات کے قائل ہیں کہ امامت علی رضی اللہ تعالیٰ عنہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کی ظاہر نص اور سچے یقین سے بالذات ثابت ہے اور سلسلے میں محض اشارے وصفی سے کام نہیں لیا گیا ہے بلکہ انہیں متعین بھی کیا گیا ہے اسی طرح ہر امام کا حال ہے۔ حضرت علی رضی اللہ تعالیٰ عنہ نے اپنے بعد اور ہر امام نے اپنے بعد نص کا سلسلہ جاری رکھا۔

فرقہ امامیہ کا عقیدہ یہ بھی ہے کہ امام کو مقرر کرنے سے لے کر اس کے فارغ ہونے تک جتنے بھی اہم امور ہیں، وہ شرح صدر کے ساتھ امت کے حق میں ہونے چاہئیں کیونکہ جب امام کو اختلاف ختم کرنے اور سب کو اکٹھا کرنے کے لیے بھیجا گیا ہے تو ایسا کرنا جائز نہیں ہوگا کہ وہ اُمت کو اس طرح چھوڑ دے اور امامت کے مسئلے کو نظر انداز کر دے اگر ایسا ہونے لگے گا تو ہر شخص صرف اپنی بات کہے گا اور اپنے ہی طے کیے ہوئے مسلک پر چلے گا اس طرح کرنے سے بہت سے اختلاف پیدا ہو جائیں گے لہٰذا امام کے لیے لازم ہے کہ وہ کسی ایسے شخص کو متعین کر جائے جس کی ذات کے بارے میں لوگ محبت و عقیدت کا جذبہ رکھتے ہوں اور وہ ہر لحاظ سے قابل وثوق و قابل اعتماد ہو۔

احادیث سے استدلال

امامیہ فرقے کے لوگ حضرت محمد صلی اللہ علیہ وآلہٖ وسلم کی تائید میں حضرت علی رضی اللہ تعالیٰ عنہ کے لیے نبی اکرم صلی اللہ علیہ وآلہٖ وسلم کے یہ آثار پیش کرتے ہیں۔

اس نص کے ثبوت میں ایک اثر تو یہ ہے کہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وآلہٖ وسلم نے حضرت علی رضی اللہ تعالیٰ عنہ کے بارے میں یوں ارشاد فرمایا:

''جس کا میں مولا ہوں حضرت علی رضی اللہ تعالیٰ عنہ بھی اس کے مولا ہیں۔''

نیز ایک اور موقع پر اس طرح نبی اکرم صلی اللہ علیہ وآلہٖ وسلم نے حضرت علی رضی اللہ تعالیٰ عنہ کے بارے میں ارشاد فرمایا:

''اللہ تعالیٰ جو حضرت علی رضی اللہ تعالیٰ عنہ سے محبت رکھے تو بھی اس سے محبت رکھ اور جو حضرت علی رضی اللہ تعالیٰ عنہ سے عداوت رکھے تو بھی اس سے عداوت رکھ۔''

نبی اکرم صلی اللہ علیہ وآلہٖ وسلم نے حضرت علی رضی اللہ تعالیٰ عنہ کا ذکر کرتے ہوئے فرمایا:

''تم میں سب سے بہتر فیصلہ کرنے والے حضرت علی رضی اللہ تعالیٰ عنہ ہیں۔''

استدلال میں ان احادیث کے علاوہ امامیہ متعدد استنباطات پیش کرتے ہیں جن کی صحت و سند میں اہلِ سنت کے علماء کے حدیث کی ایک جماعت شک کرتی ہے۔ امامیہ فرقے کے دلائل سے معلوم ہوتا ہے کہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وآلہٖ وسلم نے خاص حالات میں حضرت علی رضی اللہ تعالیٰ عنہ کو بعض امور کی ذمہ داری سونپ دی اور دوسرے لوگوں سے دوسرے کام لیے۔

امامیہ کا ایک نظریہ یہ ہے کہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وآلہٖ وسلم نے سورۂ براۃ کی تلاوت حضرت ابوبکر صدیق رضی اللہ تعالیٰ عنہ کے بجائے حضرت علی رضی اللہ تعالیٰ عنہ سے کروائی۔ یہ اس بات کا واضح ثبوت ہے کہ خلافت کے سب سے زیادہ حق دار حضرت علی

رضی اللہ تعالیٰ عنہ تھے۔

امامیہ فرقے کے لوگ اس طرح کا ایک اور نظریہ پیش کرتے ہیں کہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے حضرت ابوبکر صدیق اور حضرت عمر فاروق رضی اللہ تعالیٰ عنہما کو اسامہ کا ماتحت بنا کر فوج کے ساتھ باہر جانے کا حکم دیا لیکن نبی اکرم صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے حضرت علی رضی اللہ تعالیٰ عنہ پر کبھی کسی کو امیر نہیں بنایا۔ یہ ایک مسلمہ حقیقت ہے کہ حضرت ابوبکر صدیق وعمر فاروق رضی اللہ تعالیٰ عنہما کے مقابلے میں حضرت علی رضی اللہ تعالیٰ عنہ ہی خلافت کے زیادہ مستحق تھے۔

امامیہ فرقے کے پاس اس طرح کے بہت سے دلائل ہیں جن کے ذریعے وہ اپنا دعویٰ ثابت کرتے ہیں۔

امامیہ فرقے کے لوگ اس بات پر متفق ہیں کہ حضرت علی رضی اللہ تعالیٰ عنہ کے بعد حضرت حسن رضی اللہ تعالیٰ عنہ خلیفہ ہوئے پھر حضرت حسین رضی اللہ تعالیٰ عنہ اس کے بعد امامت کے سلسلے میں ان کے درمیان اختلاف پیدا ہوگیا اور یہ لوگ متعدد فرقوں میں بٹ گئے جن کی تعداد ستر سے زائد بتائی جاتی ہے لیکن ان میں دو فرقے بہت بڑے ہیں۔

(۱) فرقہ اثنا عشریہ
(۲) فرقہ اسماعیلیہ

اثنا عشری فرقہ

آئمہ اہل بیت اطہار

(۱) حضرت علی رضی اللہ تعالیٰ عنہ ابن ابی طالب رضی اللہ تعالیٰ عنہ
(۲) حضرت حسن بن علی ابن ابی طالب رضی اللہ تعالیٰ عنہ
(۳) حضرت حسین بن علی ابن ابی طالب رضی اللہ تعالیٰ عنہ
(۴) حضرت علی زین العابدین بن حسین بن علی رضی اللہ عنہم
(۵) محمد باقر بن علی زین العابدین بن حسین رضی اللہ تعالیٰ عنہ

(۶) جعفر الصادق بن محمد باقر بن علی زین العابدین بن حسین رضی اللہ تعالیٰ عنہم

(۷) موسیٰ الکاظم بن جعفر صادق بن محمد الباقر علی زین العابدین بن حسین رضی اللہ تعالیٰ عنہم

(۸) علی الرضا رضی اللہ تعالیٰ عنہ

(۹) محمد الجواد التقی

(۱۰) علی الہادی النقی رضی اللہ تعالیٰ عنہ

(۱۱) حسن العسکری رضی اللہ تعالیٰ عنہ

(۱۲) محمد المہدی

(یہی بارہویں امام مانے جاتے ہیں)

بارہویں امام محمد المہدی کے بارے میں ان کا عقیدہ یہ ہے کہ یہ اپنے والد کے گھر میں تہ خانے میں داخل ہوئے، ان کی والدہ انتظار کر رہی تھیں لیکن وہ واپس نہ آئے۔

بارہویں امام کی عمر میں اختلاف پایا جاتا ہے۔

ایک قول یہ ہے کہ ان کی عمر صرف چار برس کی تھی۔

دوسرے قول کے مطابق ان کی عمر آٹھ برس کی تھی۔

اسی طرح محمد المہدی کے حکم سے متعلق بھی لوگوں میں اختلاف پایا جاتا ہے۔

بعض لوگوں کا کہنا ہے کہ اس کم عمری کے باعث بھی وہ ان تمام باتوں سے واقفیت رکھتے تھے جن کا جاننا ایک امام کے لیے لازمی اور ضروری ہے۔ پس ان کی اطاعت واجب ہے۔

نیز کچھ لوگوں کا خیال ہے کہ علماء کرام کا حکم ان پر اس وقت تک نافذ رہا جب تک وہ بالغ نہیں ہو گئے اور جب وہ بالغ ہو گئے تو وہ خود ہی واجب الاطاعت ہو گئے۔

اسماعیلیہ فرقہ

تاریخی پس منظر

فرقہ اسماعیلیہ شیعہ امامیہ کے اندر سے نکلا ہے اس کی نسبت اسماعیل بن جعفر کی طرف جاتی ہے اس کو فرقہ باطنیہ بھی کہتے ہیں کیونکہ امام پوشیدہ ہوتا ہے۔

فرقہ اسماعیلیہ کا عقیدہ ہے کہ امام جعفر الصادق کے بعد ان کے جانشین ان کے بیٹے اسماعیل امامت کے منصب پر فائز ہوئے اور اپنے والد امام جعفر کی زندگی میں ہی وفات پا گئے تھے لیکن نص کی رو سے والد کے بعد بھی ان کی امامت باقی رہی۔ اسماعیل سے یہ امامت محمد المکتوم کی طرف منتقل ہوگئی جو پوشیدہ آئمہ میں سب سے پہلے امام ہیں۔ محمد المکتوم کے بعد امامت کا منصب ان کے صاحب زادے جعفر المصدق کو ملا۔ جعفر المصدق کی امامت کے بعد امامت کا منصب ان کے بیٹے محمد الحبیب کو ملا' یہ پوشیدہ آئمہ میں سے آخری امام ہیں۔

محمد الحبیب کے بعد امامت ان کے صاحب زادے عبداللہ المہدی کو ملی جنہوں نے مغرب ''افریقہ'' میں اپنی حکومت قائم کی۔ عبداللہ المہدی کے بعد ان کے بیٹوں نے مصر پر قبضہ کر لیا اور فاطمی خلفاء کے نام سے مشہور ہوئے۔

شروع میں اس فرقے کو غیر معمولی مصیبتوں اور آفتوں سے دوچار ہونا پڑا یہاں تک کہ یہ لوگ فرار ہو کر ایران پہنچ گئے جس کا ایک نتیجہ یہ نکلا کہ قدیم فارس کے افکار و آراء کافی حد تک اس اسلامی فرقے میں داخل ہو گئے پھر ایسے لوگ اس میں اُبھرے جو نفسانی خواہشات کے قائل اور باطل نظریات رکھتے تھے اور زمیمہ مقاصد کے مالک تھے۔

یہ لوگ دین کے نام پر اپنی ضرورتیں پوری کرتے تھے اس کے بعد آہستہ اس فرقے کی رہنمائی انہی لوگوں کے ہاتھ میں آ گئی اور یہ اس کے سپہ سالار بن گئے۔

اسماعیلی مبلغین

اسماعیلیہ فرقے کی دعوت کی تبلیغ کرنے والا جو پہلا شخص تھا وہ ویصان کے نام سے

مشہور ہوا اس نے عبداللہ القدرح سے داعی کا منصب حاصل کیا تھا اور ویصان فارس کے شہر میں اس فرقے کی دعوت و تنظیم میں جوش و جذبے کے ساتھ مشغول ہو گیا۔

اس کے بعد فیصلہ ہوا کہ اسے دولتِ اسلامیہ کے مرکز میں اپنی سرگرمیاں تیز شروع کرنی چاہیں' وہ بصرہ آ گیا اور یہاں آ کر دعوت کا سلسلہ پوشیدہ طور پر شروع کر دیا۔ یہ یمن کے ایک نمایاں اور معزز شخص کو اپنی طرف کھینچنے میں کامیاب ہو گیا جو اہلِ بیعت کے مقابر کی زیارت کے لیے آیا تھا۔

ویصان نے ایک یمنی شخص کو اپنا ساتھی بنا کر اس سے فیصلہ کیا کہ اب اہلِ بیعت کی دعوت کا سلسلہ یمن میں بھی شروع کر دینا چاہیے۔ اگرچہ دونوں نے یہ پروپیگنڈہ بنا کر فوراً ہی اس پر عمل درآمد شروع کر دیا۔

معاملہ یمن تک ہی نہ رہا بلکہ القدرح نے دو آدمیوں کو مغرب اقصیٰ کی طرف روانہ کر دیا تاکہ وہاں بھی وسعت اور سرگرمی کے ساتھ تبلیغ کا سلسلہ جاری رکھے' قداح نے اس موقع پر کہا:

''کھیت میں اتنا ہل چلاؤ کے بیج ڈالنے کے قابل ہو جائے۔''

چنانچہ افریقہ کے دور دراز علاقوں میں شیعوں کا مسلک تیزی سے پھیلنے لگا یہاں تک کہ افریقہ میں بنو فاطمہ نے بادشاہان اغالبہ سے حکومت چھین لی پھر مصر پہنچ کر وہاں سے خلیفہ عباسی کو بے دخل کر دیا' یہ تاریخ کے مشہور واقعات میں اعادے کی ضرورت نہیں۔

خوارج

خوارج کا پس منظر

خارجی فرقہ فرق اسلامیہ میں اپنے عقیدے و فکر کے حفظ و دفاع کے سلسلے میں غیر معمولی شجاعت اور بہادری کا مظہر بنا رہا ہے اس فرقے کے لوگ صرف ظاہر لفظ کو پکڑ لیتے تھے اور پھر جان کی بازی لگانے کے لیے تیار ہو جاتے تھے' ان کا صرف ایک ہی نعرہ تھا۔

> ”بے شک حکم صرف اللہ تعالیٰ ہی کا ہے“

اس نعرے کو انہوں نے اپنے دین واصول کا حصہ بنا لیا تھا جب حضرت علی رضی اللہ تعالیٰ عنہ کو دیکھتے تو یہی نعرہ لگاتے تھے۔

حضرت علی رضی اللہ تعالیٰ عنہ نے جب بار بار ان کا یہ نعرہ سنا تو فرمایا:

> ”یہ بات تو سچ کہتے ہیں لیکن ان کے اس نعرے سے مراد حق نہیں باطل ہے۔ بے شک حکم صرف اللہ تعالیٰ ہی کا ہے لیکن یہ لوگ اس سے مراد یہ لیتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ کے سوا کوئی عوام کا سربراہ بھی نہیں ہو سکتا حالانکہ لوگوں کے لیے سربراہ کا ہونا بہت ضروری ہے جس کی حکومت میں نیک اور بدکار لوگ سب طرح کے موجود ہوں، مسلمان بھی رہتے ہوں اور کافر بھی۔ یہ سربراہ حکومت دشمن سے لڑے گا، مالِ غنیمت اکٹھا کرے گا، راستوں کی حفاظت کرے گا، امن وایمان قائم کرے گا، طاقت ور کو کمزور پر ہاتھ نہیں اٹھانے دے گا، نیک لوگ اس کی حکومت میں سکون کی زندگی بسر کریں گے اور بدکار لوگوں سے نجات مل جائے گی۔“

حضرت عثمان غنی، حضرت علی رضی اللہ تعالیٰ عنہما اور ظالمین حکام سے برأت ان لوگوں کو شیوہ تھا، یہ بات ان کے فہم وعقل پر بُری طرح چھائی ہوئی تھی کہ جو شخص حضرت عثمان غنی، حضرت علی، طلحہ وزبیر رضی اللہ تعالیٰ عنہم اور ظالمین بنوامیہ کا اظہار کرے اسے یہ اپنے فرقے میں شامل کر لیتے تھے اور بعض دوسرے بنیادی نظریات میں تو اس کے ساتھ غلطی برتتے تھے لیکن جو شخص ایسا نہ کرتا اس کے ساتھ یہ کسی قسم کی نرمی برتنے کو تیار نہ ہوتے تھے۔

۔جب ابن زبیر نے امویوں کے خلاف جنگ کی تو خوارج نے ان کی مدد کی، ان کی کامیابی تک ان کے ساتھ رہنے کا وعدہ کیا، ان کے ساتھ صف میں شریک ہو کر جنگ کرنے پر آمادگی کا اظہار کیا لیکن جب خوارج کو معلوم ہوا کہ ابن زبیر اپنے والد زبیر، طلحہ، حضرت علی رضی اللہ تعالیٰ عنہم اور حضرت عثمان غنی رضی اللہ تعالیٰ عنہ سے برأت کرنے کو تیار

نہیں ہے تو ان کا ساتھ چھوڑ دیا اور انہیں بے یار و مددگار چھوڑ دیا۔

خوارج اس بات سے اچھی طرح واقف تھے کہ حضرت عمر ابن عبدالعزیز رضی اللہ تعالیٰ عنہ اپنے اہل خاندان سے اختلاف رکھتے ہیں، آپ ان کے ظلم و ستم کی مخالفت کرتے تھے اور اسے مسلسل روکنے کی کوشش کرتے رہتے تھے لیکن خوارج پر جوش برأت اس قدر طاری تھا کہ ان سے بھی وہ برسر پیکار رہتے تھے آپ نے اس لیے ان سے اظہارِ برأت نہیں کیا تھا۔ ایک دفعہ حضرت عمر ابن عبدالعزیز اور خارجی کے درمیان بحث ہوئی لیکن بحث نتیجہ خیز ثابت نہ ہوئی اور یہی بات خارجیوں کو جماعت اسلامیہ میں شامل ہونے سے روکتی تھی۔

خوارج اپنے چلن میں ان یعقوبیوں سے بہت زیادہ ملتے جلتے ہیں جنہوں نے فرانس میں انقلاب کے زمانے میں بدترین قسم کا ظلم و ستم اور سنگ دِلی کا مظاہرہ کیا تھا، ان کا نعرہ تھا:

”آزادی، مساوات، بھائی چارہ۔“

ان پُرکشش الفاظ کے دھوکے میں انہوں نے بے گناہوں کو قتل کیا اور ناحق خون بہایا۔

خوارج کا نعرہ تھا:

”ظالم لوگوں سے نجات۔“

ان الفاظ کے دھوکے میں انہوں نے مسلمانوں کا ناحق خون بہایا اور اسلامی شہروں کو مسلمانوں کے خون سے تربتر کر دیا، ہر جگہ انہوں نے تباہی و بربادی مچا دی، فرانس کے باغیوں اور خوارج میں بہادری، دلیری، شجاعت مشترک ہے اور اسی طرح ان دونوں گروہوں میں قتل و غارت کا بے پناہ جذبہ بھی مشترک ہے۔

گستاویوف نے اپنی تصنیف کتاب ”انقلاب فرانس“ میں یعقوبیوں کی بہادری اور نافہمی، شجاعت اور تنگ نظری، دلیری اور ظاہر پرستی کے جو واقعات تحریر کیے ہیں، وہ خوارج پر بڑی حد تک صادق آتے ہیں۔ اگلے صفحات میں جو مناقشات و حوادث پیش کیے جائیں

گئے، وہ اس دعوے کا واضح ثبوت ہیں۔

خوارج کی فدائیت

خوارج کی صرف یہی خصوصیت نمایاں نہ تھی کہ وہ غیر معمولی طور پر شجاع اور بہادر تھے یا الفاظ کا صرف ظاہری پہلو دیکھنے کے عادی تھے اس کے علاوہ ان کے اندر فدائیت کی صفت بھی پائی جاتی تھی۔ فدائیت کا جذبہ ان کے اندر اس قدر کوٹ کوٹ کر بھرا ہوا تھا کہ موت کے انتظار میں ہر وقت بے چین رہتے تھے، بغیر کسی وجہ کے بڑے خطرے میں کود پڑنے کے لیے تیار ہو جاتے تھے۔ یہ لوگ اپنے مذہبی عقائد کے لیے ہر وقت مرنے مارنے کو آمادہ رہتے تھے مذہبی عقائد کے معاملے میں خوارج عیسائیوں کے اس فدائی گروہ سے بہت زیادہ ملتے جلتے ہیں جو اندلس میں عرب حکومت کو ماتحتی سے آزاد ہونے کے لیے غلط نظریات سے متاثر ہو کر بغیر کسی معقول وجہ کے موت کو دعوت دیتا رہتا تھا۔

کاونٹ ہنری ڈی کا ہتری نے اس سلسلے میں لکھا ہے:

> ''نصرانیوں کے اس فدائی گروہ کے افراد محکمۂ قضا تک اس لیے جاتے تھے کہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کو گالی دے کر موت کو گلے لگالیں۔ یہ لوگ ٹولیوں کی شکل میں آتے اور نبی اکرم صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کو گالیاں دیتے رہتے یہاں تک کہ دربان ان لوگوں کو مارتے مارتے تھک جاتے اور قاضی اپنے کانوں کو بہرہ بنالیتا تھا تاکہ کہیں ان پاگلوں کی ہلاکت کا حکم نہ دینا پڑ جائے، مسلمان بھی ان پر ترس کھاتے تھے اور انہیں پاگل خیال کرتے تھے۔''

حضرت علی کی شان میں گستاخی

یہی حال خوارج کے گروہ کا تھا، یہ لوگ حضرت علی رضی اللہ تعالیٰ عنہ کو بے تحاشا اپنے خطبوں میں بلکہ نماز تک میں برا بھلا کہنے سے باز نہ آتے تھے۔ ان کے خیال میں ان کا یہ طرز عمل اللہ تعالیٰ کا قرب حاصل کرنے کا ذریعہ ہے۔ خوارج نے جب عبداللہ بن خباب کو قتل کیا اور ان کی لونڈی کا پیٹ چاک کر ڈالا تو حضرت علی رضی اللہ تعالیٰ عنہ نے ان سے کہا:

''خباب کے قاتلین کو میرے حوالے کر دو۔''

خوارج نے جواب دیا:

''ہم سب نے جناب کو قتل کیا ہے۔''

آخر کار حضرت علی رضی اللہ تعالیٰ عنہ کو ان سے جنگ کرنا پڑی جس سے ان کی کمر ٹوٹ گئی لیکن باقی بچنے والے لوگوں نے ایک لمحے کے لیے بھی اپنے طریقے سے نہ ہٹے۔ پوری شجاعت اور دلیری کے ساتھ اپنی دعوت میں مصروف رہے' ان دونوں گروہوں کا موازنہ کیا جائے تو خوارج اور اندلس کے ان فدائی نصرانیوں میں بہت زیادہ مشابہت پائی جاتی ہے۔

جہاں تک اسلام سے خلوص اور اُلفت و محبت کا تعلق ہے اس میں کوئی شک نہیں کہ یہ جذبہ ان کے اندر کوٹ کوٹ کر بھرا ہوا تھا۔ روایت ہے کہ حضرت علی رضی اللہ تعالیٰ عنہ نے ابن عباس رضی اللہ تعالیٰ عنہ کو خوارج کے پاس بحث و گفتگو کے لیے بھیجا۔ ابن عباس جب خوارج کے پاس گئے تو انہوں نے بڑی مہمان نوازی کی' ادب و احترام کے ساتھ پیش آئے۔ ابن عباس رضی اللہ تعالیٰ عنہما نے دیکھا کہ ان کے ماتھوں پر طویل سجدوں کے باعث نشانات پڑے ہوئے ہیں اور اونٹ کے کھر کی طرح ان کے ہاتھ سخت ہیں اور لباس پسینہ سے شرابور ہیں لہٰذا ان کا اخلاص دینی شک و شبہ سے پاک ہے لیکن فہم دین کی کوتاہی نے اخلاص کے باوجود انہیں گمراہ کر دیا ہے اس کوتاہی کے سبب یہ لوگ اسلام کے جوہر اور روح کو نقصان پہنچانے لگے' یہ لوگ ایک مسلمان کا ناحق خون بہانا جائز سمجھتے تھے لیکن ایک ذمی کی حفاظت کے لیے سینہ سپر ہو جاتے تھے۔

خوارج کی اسلام دشمنی

ابوالعباس المبرر نے اپنی تصنیف میں تحریر کیا ہے:

''خوارج کے دلچسپ واقعات میں سے ایک واقعہ یہ ہے کہ اگر ان کی گرفت میں ایک مسلمان اور ایک عیسائی آ جاتا تو یہ مسلمان کو قتل کر دیتے اور نصرانی کو ذمی سمجھ کر چھوڑ دیتے تھے۔''

خوارج کا جب عبداللہ بن خباب سے سامنا ہوا تو ان کی گردن میں قرآن پاک لٹک رہا تھا۔ عبداللہ بن خباب کے ساتھ ان کی بیوی بھی تھیں جو حاملہ تھیں، خارجیوں نے ان سے کہا:

''جو چیز تمہارے گلے میں لٹک رہی ہے اس کا حکم یہ ہے کہ ہم تمہیں قتل کریں۔''

خوارج نے عبداللہ بن خباب سے دوبارہ پوچھا، حضرت ابوبکر صدیق، حضرت عمر فاروق رضی اللہ تعالیٰ عنہما کے بارے میں آپ کی کیا رائے ہے؟

عبداللہ بن خباب نے جواب دیا:

''ان کے بارے میں اچھے الفاظ کے سوا کیا کہہ سکتا ہوں۔''

خوارج نے سوال کیا:

''تحکیم سے پہلے حضرت علی رضی اللہ تعالیٰ عنہ اور خلافت کے ابتدائی دور میں حضرت عثمان غنی رضی اللہ تعالیٰ عنہ کیسے تھے؟''

عبداللہ بن خباب نے جواب دیا:

''بہت زیادہ اچھے۔''

خوارج نے دریافت کیا:

''تحکیم کے بارے میں تمہاری کیا رائے ہے؟''

عبداللہ بن خباب نے جواب دیا:

''میری یہ رائے ہے کہ حضرت علی رضی اللہ تعالیٰ عنہ تم سے زیادہ قرآن پاک کو جانتے تھے، تم سے زیادہ نیک تھے، دین کی حمایت کرنے والے، نگران اور صاحب بصیرت و عقل تھے۔''

خوارج نے کہا:

''تم سچائی کی پیروی نہیں کرتے بلکہ لوگوں کے بھاری بھرکم ناموں کی پیروی کرتے ہو۔''

خوارج نے یہ کہہ کر عبداللہ بن خباب کو پکڑا اور نہر کے کنارے لے گئے یہیں انہیں

قتل کر دیا اس جگہ اپنے کھجور کے درخت کے پاس ایک عیسائی کھڑا تھا اس نے کچھ کھجوریں پیش کیں اور کہا:

‘‘یہ کھجوریں قبول کر لیجیے۔’’

خوارج نے کہا:

‘‘خدا کی قسم! ہم اس صورت میں یہ کھجوریں قبول کر سکتے ہیں جب تم ہم سے ان کی قیمت لے لو۔’’

عیسائی نے جواب دیا:

‘‘کتنی حیرت کی بات ہے کہ تم نے عبداللہ بن خباب جیسے انسان کو قتل کر دیا اور مجھ سے کھجوریں بھی نہیں لے سکتے۔’’

خوارج کی شدت کے اسباب

خوارج کی اس ذہنیت کی کیا وجہ تھی؟

اس سوال کا جواب یہ ہے کہ خوارج کی اکثریت دیہاتی علاقوں کی رہنے والی تھی، شہر میں رہنے والے لوگ بہت کم تھے۔ یہ لوگ فقر و افلاس کی زندگی بسر کر رہے تھے، اسلام سے پہلے بہت سی مشکلات میں گھرے ہوئے تھے۔ اسلام کے ظہور کے بعد ان کی مادی حالت زیادہ بہتر نہ ہوئی کیونکہ ان کی اکثریت دیہات میں رہتی تھی، ان کی زندگی سخت کوشی پر مشتمل تھی۔ انہوں نے اسلام قبول کر لیا اور اسلامی فکر کی سادگی ان لوگوں کو پسند آ گئی پھر بھی ان کے تصورات کا دائرہ تنگ رہا، انہیں علم حاصل کرنے کی طرف کوئی دلچسپی نہ تھی۔ اگرچہ ان کا ایمان تو پختہ تھا لیکن تنگ نظری نے انہیں متعصب بنا دیا، یہ لوگ کم عقل تھے۔

جب ایمان انسان کے دل میں گھر بنا لیتا ہے تو انسان دنیا کی تمام رغبتوں سے بیزار ہو جاتا ہے، دنیا کی عیش و عشرت اس کے دامن کو اپنی طرف نہیں کھینچ سکتی اور آخرت کی زندگی پر اس کی ساری توجہ مرکوز ہو جاتی ہے۔ (جنت کی نعمتیں) اس کی سوچ کی انتہا جنت کی نعمتیں بن جاتی ہیں اور وہ ان چیزوں سے دور بھاگنے لگتا ہے جو جہنم کی طرف لے جانے والی ہیں۔ خوارج کی طرزِ زندگی، غصے، سنگ دلی اور ظلم و ستم پر مبنی تھی اگر خوارج نے

پُرسکون زندگی گزاری ہوئی اور دنیاوی نعمتوں سے کسی حد تک لطف اندوز ہوئے ہوتے تو ان کی اس سختی میں لچک پیدا ہو جاتی اور ان کی خشکی میں تری کی جھلک نظر آتی اور ان کی شدت بھی کم ہو جاتی۔

روایت ہے کہ زیاد بن امیہ کو خبر ملی:

''ابوالخیر کنیت کا ایک بڑا بہادر اور نڈر آدمی ہے جو خوارج کے گروہ میں شامل ہو گیا ہے۔''

زیاد بن امیہ نے اس شخص کو اپنے پاس بُلایا اور ایک علاقے کا حاکم مقرر کر دیا اور اس کی تنخواہ چار ہزار درہم ماہوار کر دی اور پھر ایک لاکھ درہم سالانہ دینا منظور کر لیا۔

ابوالخیر کا کہنا ہے:

''میری نظر میں اطاعت گزاری سے بہتر کوئی چیز نہیں گزری۔''

اس واقعہ سے واضح ہو گیا کہ حالات بدل جانے پر اس شخص کی طبیعت میں کتنا بڑا انقلاب پیدا ہو گیا۔

جیسا کہ پہلے بیان کیا گیا ہے۔ کہ خوارج نے حضرت علی رضی اللہ تعالیٰ عنہ اور امیر معاویہ کے خلاف جو خروج کیا تھا' وہ زیادہ تر دینی اخلاص پر مبنی تھا لیکن اس بات سے بھی انکار نہیں کیا جا سکتا کہ خروج کی وجوہات میں دینی جذبے کے علاوہ کچھ اور جذبات بھی ہو سکتے تھے اگر ان کو سب سے بڑا محرک قرار دیا جائے تو کوئی مبالغہ نہ ہوگا۔ قریش سے خوارج ایک طرح کی دشمنی رکھتے تھے اور اب خلافت بھی انہی لوگوں کے پاس تھی اور دوسرے لوگ اس مرتبے سے بالکل محروم ہو گئے تھے اس بات کی واضح دلیل یہ ہے کہ خوارج کا تعلق قبائل ربیعہ سے تھا۔ خوارج اور قبائل صفر کے مابین کافی عرصہ سے عداوت چلی آ رہی تھی۔ اسلام نے ان قبائل کے درمیان جو بغض تھا اس کو کم تو کر دیا لیکن ختم نہ کر سکا اس کے اثرات دل میں باقی رہ گئے تھے جن کی آگ ہر وقت ان کے دل میں بھڑکتی رہتی تھی جو غیر محسوس طور پر ہیجان پیدا کرتی تھی اس تفصیل سے ظاہر ہوا کہ جب خارجیوں کی بہت بڑی تعداد جن کا تعلق ربیعہ قبائل سے تھا' انہوں نے دیکھا کہ خلافت قبائل مضر

کے حصے میں آ گئی ہے تو وہ ان کی حاکمیت اور اقتدار سے کنارہ کشی اختیار کرنے لگے۔ ان کی بیزاری کی تہ میں "قبائلی عصبیت" کا جذبہ موجزن تھا، وہ اتنا غیر محسوس تھا کہ اس کے بارے میں وہ خود بھی کوئی شعور نہیں رکھتے تھے اور صرف اس خوش فہمی میں مبتلا تھے کہ ان کی تمام سرگرمیاں محض دینی جذبے پر مشتمل ہیں، ان کا سبب اسلامی خلوص ہے یا پھر رضائے الٰہی جس کے لیے ہر وقت لڑنے مرنے کو تیار رہتے تھے۔

بعض لوگوں کا خلوص

خوارج میں سب لوگوں کی یہ کیفیت نہ تھی بلکہ ان میں کچھ لوگ ایسے بھی تھے جن کے دِلوں میں اسلام کا خالص جذبہ موجود تھا اور ہر قسم کے شک و شبہ سے پاک تھا اس جذبے میں کسی قسم کی ملاوٹ موجود نہ تھی اور ان لوگوں نے ہی انہیں خروج پر اُکسایا ویسے تو دِلوں کے ظاہر و باطن کے حال اللہ تعالیٰ زیادہ بہتر جانتا ہے۔

خارجیوں کے بارے میں ایک اور امر قابلِ غور ہے۔

خوارج میں عرب لوگوں کی تعداد زیادہ تھی اور "موالی" یعنی آزاد کردہ غلام ان میں نہ ہونے کے برابر تھے۔ استحقاق خلافت کے بارے ان کی یہ رائے تھی کہ پوری مساوات کے ساتھ موالی بھی خلافت کے حق دار ہیں۔ بشرطیکہ مَوالی میں خلافت کی تمام صفات موجود ہوں کیونکہ ان کا کہنا تھا کہ خلافت کا منصب عرب کے کسی خاص خاندان کے ساتھ مخصوص نہیں ہے اور نہ ہی کوئی مخصوص قبیلہ "جیسے قریش" اس منصب کا حق دار ہو سکتا ہے۔ وہ لوگ ہرگز اس بات کے قائل نہ تھے کہ کوئی خاص فریق اس منصب کا حق دار ہو، یہ سب کچھ خوارج اس لیے کر رہے تھے کہ موالی زیادہ سے زیادہ مقدار میں خوارج کے گروہ میں شامل ہو جاتے لیکن ایسا نہیں ہوا اس کی وجہ یہ تھی کہ خوارج موالیوں کو نفرت اور حقارت کی نظر سے دیکھتے تھے اور ان سے حقارت آمیز سلوک کرتے تھے۔

ابن ابی الحدید بیان کرتے ہیں:

ایک موالی نے کسی خارجی عورت سے شادی کر لی جب خوارج کو معلوم ہوا تو بے اختیار پکار اُٹھے:

''اس واقعہ نے ہمیں شرمندہ کر دیا ہے۔''

خوارج کے ذیلی فرقے

خارجیوں کی جماعت میں موالی بہت کم تعداد میں شامل ہوئے لیکن خارجیوں کے بعض فرقے ایسے بھی تھے جن میں موالی بہت بااثر تھے۔ خارجیوں کا ایک فرقہ ''یزیدیہ'' تھا' ان کا عقیدہ یہ تھا کہ اللہ تعالیٰ دنیا میں ایک ایسا رسول بھیجیں گے جو صاحبِ کتاب ہوگا۔ وہ شریعت محمدی کو ختم کر دے گا اور شریعتِ میمونہ کو بھی باطل قرار دے گا اس فرقے کے لوگوں کے نزدیک نواسیوں اور پوتیوں سے نکاح جائز تھا' بھانجیوں اور بھتیجیوں سے بھی شادی کرنا جائز سمجھتے تھے۔

اس فرقے کے کافرانہ عقائد اہلِ فارس سے ملتے جلتے ہیں کیونکہ فارس کے مجوسی ایک نبی کے انتظار میں ہیں جو خاکِ عجم سے جلد ہی ظاہر ہوگا اور وہ مذکورہ بالا رشتوں سے نکاح کرنا جائز تصور کرے گا۔

مندرجہ بالا حقائق سے خارجیوں کی سوچ و خیالات واضح ہو گئے ہیں جس سے واضح ہو جاتا ہے کہ یہ لوگ عامیانہ قسم کے افکار و خیالات کے مالک تھے۔ قریش سے نفرت کرتے تھے اور قبائل مضر سے ان کو خاص چڑ تھی اور خود بھی قبائلی عصبیت کا شکار تھے۔

خوارج کے مخصوص نظریات

اب خارجیوں کے خاص قسم کے نظریات کا ذکر کرتے ہیں جو مندرجہ ذیل ہیں' ان لوگوں کا عقیدہ تھا:

(۱) خلیفہ کا تقرر آزادانہ رائے شماری سے کیا جائے جس میں تمام مسلمان شامل ہو سکیں۔

(۲) خلیفہ اس منصب پر صرف اس صورت میں فائز رہے گا کہ وہ عدل و انصاف کرے شریعت کے احکام کو نافذ کرتا رہے اور خلیفہ سے کسی قسم کا گناہ سرزد نہ ہو اگر خلیفہ ان فرائض کی بجا آوری میں کوتاہی کا ارتکاب کرے تو اس کو صرف معزول کرنا ہی ضروری نہ ہوگا بلکہ اس کی گردن مار دینا جائز ہے۔

(۳) خلافت کا منصب عرب کے کسی خاص خاندان کے لیے مخصوص نہیں ہے۔

(۴) قریش بھی اس منصب کے حق دار نہیں ہیں۔

(۵) بلکہ قریش میں سے کوئی خلیفہ ہونا ہی نہیں چاہیے۔

(٦) یہ سراسر غلط ہے کہ عرب کے لوگ ہی اس منصب کے حق دار ہیں اور عجم میں سے کوئی خلیفہ نہیں بن سکتا بلکہ ہر مسلمان کو خلیفہ ہونے کا حق پہنچتا ہے۔

(۷) خارجیوں کی رائے یہ تھی کہ خلیفہ غیر قریش میں سے ہو اگر خلیفہ راہِ راست سے ہٹ بھی جائے اور شریعت کے خلاف باتیں کرنے لگے اور اس کو منصب سے الگ کرنے یا قتل کرنے میں کوئی مشکل پیش نہ آئے گی۔

(۸) غیر قریشی خلیفہ بنانے میں مصلحت یہ تھی کہ خلیفہ کو منصب سے الگ کرنے یا قتل کرنے کی صورت میں قبائلی عصبیت رکاوٹ نہیں بن سکے گی اور نہ ہی خاندانی اثر مشکل پیدا کر سکے گا اور غیر قریشی خلیفہ کو صرف آسمان کے سائے میں ہی پناہ مل سکتی ہے۔

(۹) خارجیوں نے اپنے اس نظریئے کے ماتحت عبداللہ بن وہب الراسی کو اپنا پہلا خلیفہ مقرر کیا جو کہ غیر قریشی تھا اور اس کو امیر المومنین کے لقب سے نوازا۔

خوارج کی بنیادی خامیاں

خوارج کے یہ گمراہ کن نظریات بظاہر اتنے پرکشش تھے کہ ان نظریات کو تمام مسلمانوں کو قبول کر لینا چاہیے تھا لیکن بہت سی باتیں ایسی تھیں جنہوں نے ان کے راستے میں رکاوٹ پیدا کر دی وہ مندرجہ ذیل ہیں:

(۱) موالیوں کو نفرت وحقارت کی نگاہ سے دیکھتے تھے۔

(۲) مسلمانوں کا ناحق خون بہانا ان کے نزدیک جائز تھا۔

(۳) مسلمانوں کی عورتوں اور بچوں کو قید کر لینے اور ان کو اپنا غلام بنا لیتے تھے۔

(۴) حضرت علی رضی اللہ تعالیٰ عنہ کے ایمان پر تنقید کرتے تھے۔

(۵) نبوت کے بیشتر افراد اہلِ بیعت کے ایمان پر بھی یہ لوگ تنقید کرتے تھے۔

یہی باتیں تھیں جو خوارج اور لوگوں کے دِلوں کے راستے میں رکاوٹ ثابت ہوئیں اور مسلمانوں نے ان کی طرف توجہ نہیں دی۔

خوارج کی جمہوریت پسندی

خارجیوں کا ایک فرقہ ''نجدات'' تھا جن کا عقیدہ یہ تھا کہ نہ کسی امام کی ضرورت ہے اور نہ کسی خلیفہ کی اس فرقے کے لوگوں کا یہ کہنا تھا کہ ہمیں اپنے معاشرے میں ایسے حالات پیدا کرنے چاہئیں کہ لوگ اپنے معاملات خود ہی حل کر لیا کریں۔ بعض اوقات اگر کسی وجہ سے ایسا کرنا ممکن نہ ہو تو امام بنا لینے میں بھی کوئی حرج نہیں ہوگا۔

یہ لوگ اپنے اس عقیدے پر سختی کے ساتھ قائم تھے۔

(۱) شرعی طور پر امام بنانا جائز نہیں ہے۔

(۲) لیکن اگر ایسے حالات پیدا ہو جائیں کہ امام کا ہونا ضروری ہو تو ایسا کرنا بھی جائز ہے یعنی ان دونوں صورتوں میں واجب کوئی بھی نہیں ہے۔

خارجیوں کے مسلمہ مسلک کے تحت گناہ گاروں کو کافر قرار دینا جائز تھا' چاہے گناہ غلطی سے ہوا ہے یا کسی غلط فہمی کی بناء پر۔ اجتہادی خطا سے یا جان بوجھ کر' ان کے نزدیک ہر گناہ گار کافر تھا اس لیے تحکیم کے معاملے میں خارجیوں نے حضرت علی رضی اللہ تعالیٰ عنہ کو کافر قرار دے دیا تھا حالانکہ تحکیم کے سلسلے میں حضرت علی رضی اللہ تعالیٰ عنہ نے یہ شرط رکھی تھی کہ اگر وہ قرآن سے مطابقت رکھتی ہوگی تو قبول کر لوں گا ورنہ نہیں لیکن کسی مجتہد کو وہ یہ حق نہیں دیتے تھے کہ اس سے کوئی غلطی سرزد ہو کیونکہ ان کے نزدیک تحکیم درست نہ تھی اس لیے خارجیوں نے حضرت علی رضی اللہ تعالیٰ عنہ پر کفر کا فتویٰ صادر کر کے انہیں فساد پیدا کرنے والے اور بے دین قرار دے دیا۔

قرآن فہمی میں کمی

حضرت طلحہ زبیر اور حضرت عثمان غنی رضی اللہ تعالیٰ عنہم اور دیگر اکابر صحابہ رضوان اللہ علیہم اجمعین کے سلسلے میں بھی انہوں نے ایسا ہی رویہ اختیار کیا۔ صحابہ کرام رضوان اللہ علیہم اجمعین صرف فروعی مسائل میں خوارج سے اختلاف رکھتے تھے مگر پھر بھی کفر کے فتوے

سے نہ بچ سکے۔ خارجیوں کے نزدیک اجتہادی خطا تو کفر کا موجب ہی تھی۔ ابن ابی الحدید نے بہت سی مثالوں سے خارجیوں کا در پیش کیا ہے لیکن یہ مسئلہ اس قدر واضح ہے کہ ہم ان کے ردّ کی ضرورت محسوس نہیں کرتے صرف اتنا ہی کافی ہے کہ خارجیوں کے عقائد وافکار کو بیان کر دیا جائے تا کہ ان کے دلائل اور اندازِ فکر کا پتہ چل جائے۔ ان باتوں سے معلوم ہو جائے گا کہ خارجی معمولی باتوں پر کفر کا فتویٰ دے دیتے تھے اور یہ لوگ نہ تو کسی بات کی تہ تک پہنچنے کی ضرورت محسوس کرتے تھے کیونکہ یہ زیر بحث مسئلے کے مختلف نکات کو توجہ سے ہی نہیں سمجھتے تھے۔

قرآن پاک میں ارشادِ باری تعالیٰ کا حکم ہے:

''جو شخص استطاعت رکھتا ہو اس پر فرض ہے کہ وہ بیت اللہ کا حج کرے اور جس نے کفر کیا تو اللہ تعالیٰ سارے جہان سے بے نیاز ہے۔''

اس آیت کے مفہوم سے خوارج نے یہ سمجھ لیا کہ تارکِ حج کافر ہے اور دلیل یہ پیش کی ہے کہ تارک حج گناہِ کبیرہ کا مرتکب ہے' ان کے نزدیک گناہِ کبیرہ کا ارتکاب کرنے والا کافر ہے۔

قرآن پاک میں ایک اور جگہ پر اللہ تعالیٰ ارشاد فرماتے ہیں:

''جو شخص اللہ تعالیٰ کے نازل کردہ احکام کے مطابق فیصلہ نہ کرے تو ایسے لوگ کافر ہیں۔''

خارجیوں نے اس آیت سے یہ اخذ کیا کہ خدائی فیصلے کے خلاف ہر فیصلہ کرنے والا شخص کافر مطلق ہے۔

قرآن پاک کی آیت ہے:

''جس روز'' قیامت کے دن'' کچھ لوگوں کے چہرے سفید ہوں گے اور کچھ لوگوں کے سیاہ ہوں گے اور جن لوگوں کے چہرے سیاہ ہوں گے ان سے سوال کیا جائے گا' کیا تم وہی لوگ ہو جنہوں نے ایمان لانے کے بعد انکار کر دیا اب اس عذاب کا مزہ چکھو جس کا تم لوگ انکار کرتے تھے۔''

اس آیت سے خوارج نے یہ نتیجہ اخذ کیا کہ فاسق کا چہرہ سفید نہیں ہو سکتا، وہ سیاہ ہی رہے گا اور ''تم نے انکار کیا'' کے تحت ان کو کافر ٹھہرایا۔

ارشادِ باری تعالیٰ ہے:

''یہ ظالم لوگ اللہ تعالیٰ کی آیات کے بارے میں جھگڑا کرتے ہیں۔''

خارجیوں نے یہ نتیجہ نکالا کہ جاحد ظالم ہے، کافر کی صفت ظلم ہے اس لیے جاحد کافر ٹھہرا۔

خوارج کے ان تمام دلائل سے واضح ہو گیا کہ یہ لوگ نصوص ظاہر کو کتنی سطحی نظر سے دیکھتے تھے اور نصوص کے اسرار سے اس قدر محروم تھے کہ بات کی تہ تک پہنچنے کی کوشش نہیں کرتے تھے۔

حضرت علی کا خطاب

حضرت علی رضی اللہ تعالیٰ عنہ نے اپنے زمانے کے خارجیوں کے باطل نظریات کو زبردست طریقے سے رد کیا ہے۔ چنانچہ حضرت علی رضی اللہ تعالیٰ عنہ نے ایک موقع پر خوارج کو مخاطب کرتے ہوئے فرمایا:

> ''اگر تم سمجھتے ہو کہ میں غلطی پر ہوں تو میری بے راہ روی کی سزا تمام مسلمانوں کو کیوں دیتے ہو؟ میری غلطی پر ان سے مواخذہ کیوں کرتے ہو؟ میرے گناہ کی وجہ سے ان کی تکفیر کیوں کرتے؟ تم لوگوں نے اپنے کندھوں پر تلواریں لٹکا رکھی ہیں اور جب دل چاہتا ہے تم تلواروں کو نیام سے باہر نکال لیتے ہو، تم لوگ یہ نہیں دیکھتے کہ کون گناہ گار ہے اور کون بے گناہ ہے اور دونوں قسم کے لوگوں کو ایک ہی درجے میں شامل کر دیتے ہو۔''

تم اس بات سے اچھی طرح واقف ہو کہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے شادی شدہ زانی کو سنگسار کیا پھر آپ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے خود ہی اس کی نمازِ جنازہ پڑھائی اور اس کے اہلِ خانہ کو اس کے مال کے وارث کے بارے میں بتایا۔ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے قاتل کو معاف نہیں کیا لیکن اس کی میراث سے اس کے اہلِ خانہ کو محروم نہیں

ہونے دیا۔ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے چوری کرنے والے کے ہاتھ بھی کاٹے اور غیر شادی شدہ زانی کو کوڑے بھی لگوائے لیکن نبی اکرم صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے ان دونوں کو سزا دینے کے باوجود مالِ غنیمت سے حصہ بھی دیا۔ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے کتاب اللہ کے مطابق گناہ گاروں کا فیصلہ کیا لیکن مسلمانوں کو اسلام نے جو حصہ دیا ہے، آپ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے اس حق سے ان گناہ گاروں کو محروم بھی نہ کیا اور نہ ہی ان لوگوں کو دائرۂ اسلام سے خارج کیا۔

خوارج کا ردِّ عمل

حضرت علی رضی اللہ تعالیٰ عنہ کے اس مدلل کلام کا ان خوارج پر کوئی اثر نہ ہوا پھر حضرت علی رضی اللہ تعالیٰ عنہ نے کلامِ الٰہی کے بجائے نبی اکرم صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کے عمل سے دلیل پیش کی کیونکہ قرآن کی تاویل تو ممکن ہے مگر عمل رسول صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کو کوئی تاویل نہیں ہو سکتی۔ خوارج اس کے باوجود اپنی ضد پر قائم رہے اور ان کی تنگ نظری میں کوئی وسعت پیدا نہ ہو سکی۔ خوارجی صرف جزئیات وسطحیات پر قائم رہے لیکن جزئیات کی پیروی سے سوائے گمراہی کے کچھ حاصل نہیں ہوتا کیونکہ ان نظریات کے حامل لوگوں کی نظر تہ تک نہ جا سکی تو صرف نظر کلی ہی ہر جہت سے ادراک حق کی موجب ہو سکتی ہے جس سے لوگ محروم تھے۔

خوارج آپس میں متفق ہو کر نہ رہ سکے اور ان کے درمیان چھوٹی چھوٹی باتوں میں باہمی اختلاف پیدا ہو جاتا تھا، ان کی ناکامیوں کی ایک وجہ یہ تھی۔

بنو امیہ کی حکومت میں مہب بن ابی صفرہ نے ان خوارج کے شر سے مسلمانوں کو محفوظ رکھنے کے لیے ان کے درمیان اختلاف پیدا کر دیا تا کہ یہ لوگ آپس میں دست و گریبان ہو جائیں، ان کی طاقت ریزہ ریزہ ہو جائے تا کہ ان کی سختی کم ہو جائے۔ مہب بن ابی صفرہ کو کوئی ایسی تدبیر سمجھ میں نہ آئی جس کے ذریعے ان میں اختلاف پیدا ہو جائے تو اس نے ایک اور جال پھینکا اس کہانی کو ابن ابی الحدید اس طرح بیان کرتے ہیں۔

خارجیوں کے ''فرقہ ازارقہ'' میں ایک آہن گر رہتا تھا جو زہر آلود تیر بناتا تھا،

، خوارج انہی تیروں کی بوچھاڑ مہب کے اصحاب پر کیا کرتے تھے جب یہ معاملہ مہب کے سامنے پیش کیا گیا تو مہب نے کہا:

''میں اس کا تدارک کرتا ہوں۔''

یہ کہہ کر مہب نے اپنے ایک آدمی کو ایک خط دیا اور ایک ہزار درہم بھی ساتھ دیئے اور اس کو قطری بن الفجاۃ کے لشکر میں بھیج دیا اور ساتھ یہ ہدایت کی کہ دشمن سے بچ کر یہ خط اور درہم ان کے لشکر میں پھینک آؤ اور ساتھ اپنے بچاؤ کا خیال بھی رکھنا۔

اس آدمی نے حکم کی تعمیل کی اور چلا گیا اس خط میں یہ عبارت تحریر تھی:

''امابعد! آپ کے تیر مجھے مل گئے ہیں اور اس تیروں کے عوض ایک ہزار درہم ارسال کر رہا ہوں، یہ رقم قبول کیجیے اور جتنی تعداد میں آپ زہر آلودہ تیر تیار کر سکیں، مجھے بھیج دیجیے۔ لشکر کے ایک آدمی کو یہ خط ملا اس آدمی نے اپنے سردار قطری کی خدمت میں یہ دونوں چیزیں پیش کر دیں۔ اس آہن گر کو قطری نے بلا کر دریافت کیا:

''یہ خط کیسا ہے؟''

آہن گر بولا:

''مجھے معلوم نہیں''

قطری نے آہن گر سے دوسرا سوال کیا:

''یہ درہم کیسے ہیں؟''

اس نے جواب دیا:

''میں نہیں جانتا۔''

قطری نے حکم دیا:

اس کو قتل کر دو۔

حکم کی فوراً تعمیل ہوئی۔

یہ خبر سن کر بنو قیس بن ثعلبہ کا ایک عبداللہ نامی آدمی آیا اور اس نے قطری سے کہا:

’’تم نے بغیر کسی دلیل اور ثبوت کے ایک آدمی کو کیوں قتل کیا؟‘‘

قطری نے جواب دیا:

’’مفادِ عامہ کے لیے کسی شخص کو قتل کر دینا کوئی بُری بات نہیں اور امام کو یہ پورا حق حاصل ہے کہ جو وہ بہتر سمجھے‘ کرلے۔ رعیت کو اس پر اعتراض کرنے کا کوئی حق حاصل نہیں۔‘‘

عبداللہ کو یہ بات بہت بُری لگی لیکن جماعت سے الگ نہ ہوا۔ مہب کو جب اس واقعہ کا علم ہوا تو اس نے ایک نصرانی کو خوارج میں بھیجا اور ایک نئی چال شروع کی۔ نصرانی نے کہا:

’’قطری کے سامنے جا کر سجدے میں گر پڑنا‘ وہ سجدہ کرنے سے روکے تو کہنا میں تو آپ کو سجدہ کرتا ہوں۔‘‘

اس نصرانی نے ویسا ہی کیا جب اس کو قطری نے سجدے مین دیکھا تو کہا:

’’صرف خدا کی ذات سجدے کے لائق ہے۔‘‘

عیسائی بولا:

’’میں تو صرف آپ کو سجدہ کرتا ہوں۔‘‘

قطری سے ایک خارجی نے کہا:

’’یہ اللہ تعالیٰ کی بجائے آپ کو سجدہ کر رہا ہے۔‘‘

پھر قرآن پاک کی یہ آیت تلاوت کی:

’’تم لوگ اور جن کی تم عبادت کرتے ہو سب‘ جہنم کا ایندھن ہیں تم اس میں ضرور جاؤ گے۔‘‘

قطری نے جواب دیا:

’’نصرانی حضرت عیسیٰ کی پرستش کرتے ہیں لیکن اس سے ان کو کیا ضرر پہنچ سکتا ہے؟‘‘

یہ سن کر اس عیسائی کو خارجی نے قتل کر دیا‘ قطری کو یہ بات پسند نہ آئی اور خارجیوں

نے اس کی یہ ناگواری کو ناپسند کیا۔

خوارج کا انجام

خوارج میں جو اختلاف پیدا ہو گیا تھا' وہ آہستہ آہستہ بڑھتا ہی گیا یہاں تک کہ قطری اصطخر کی حدود میں پہنچ گیا۔

اس واقعہ سے معلوم ہو گیا ہے کہ پہلے سپہ سالار مہب نے کسی حکمتِ عملی سے خوارج میں ان کی کم عقلی اور ضعف رائے کے سبب اختلاف اور نفاق کی آگ بھڑکا دی اور ان بے شعور اور بے سمجھ خارجیوں کو کتنے آسان طریقے سے ایک دوسرے کو دست و گریبان کر دیا اس کا یہ نتیجہ نکلا کہ وہ لوگ کمزور پڑ گئے اور ان میں دشمن کی قوت کا مقابلہ کرنے کی ہمت باقی نہ رہی۔

یہ چال کامیاب ہوئی اور خارجی کئی گروہوں میں بٹ گئے اور ان میں متعدد فرقے پیدا ہو گئے اب آئندہ صفحات میں خوارج کے چند خاص فرقوں کا اور ان کے سرداروں سمیت ذکر کریں گے۔

ازارقہ فرقہ

ازارقہ کی شدت پسندی

خارجی فرقوں میں سے الازارقہ فرقہ اپنے جوش و جذبہ اور کثیر تعداد کی وجہ سے سب سے بڑا تھا' یہ فرقہ ربیعہ قبائل کے خاندان بنو حنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کے ایک شخص نافع بن الازرق کا پیروکار تھا۔ بنو امیہ اور ابن زبیر کے خلاف ازارقہ فرقے نے نافع کی قیادت میں پورے 19 برس نہایت بہادری اور شجاعت کے ساتھ جنگ کی۔ لڑائی کے دوران نافع مارا گیا تو ان لوگوں نے نافع بن عبداللہ کو اپنا سردار بنا لیا۔ نافع بن عبداللہ کے بعد قطری بن فجارہ پیشوا مقرر ہوا۔

اس فرقے کے مسلسل ظلم و ستم اور کشت و خون سے تمام لوگ متنفر ہو گئے تھے۔ اگر چہ

قطری کے عہد میں یہ فرقہ ختم ہوتا چلا گیا۔ خوارج کے آپس میں اختلافات بڑھ گئے اس کی بناء پر ایک دوسرے کی گردن کاٹنے لگے اب انہیں ہر معرکے میں شکست ملنے لگی اور مسلسل شکست کی وجہ سے قطری کے عہد حکومت کے بعد اس فرقے کا مکمل خاتمہ ہو گیا۔

الازارقہ فرقہ چند اضافوں کے ساتھ وہی نظریات رکھتا تھا جو خوارج کے تھے۔ مثلاً:

(۱) وہ مسلمان جو خوارج کے مخالف ہیں، وہ سب کے سب مشرک ہیں۔
(۲) وہ تمام لوگ جو خارجیوں سے اختلاف رکھتے ہیں، وہ بھی مشرک ہیں۔
(۳) وہ خوارج جو لڑائی سے پس و پیش کرنے والے ہیں، وہ بھی مشرک کہلائیں گے۔
(۴) خوارج کے مخالفین کی اولاد بھی مشرک ہے اور وہ جہنم میں رہے گی۔
(۵) ان مسلمانوں کے شہر جنگ کی طرح ہیں جو خوارج سے اختلاف رکھتے ہیں یعنی جنگ کے دوران (لوٹ مار کے وقت) ان کے بچوں اور عورتوں کو قید کر لینا اور لونڈی اور غلام بنا لینا بھی جائز ہے۔
(۶) اللہ تعالیٰ نے قرآن پاک میں زانی کو سنگسار کرنے کا حکم نہیں دیا، یہ سزا ساقط ہے۔
(۷) پاک دامن عورتوں پر تہمت لگانے والوں پر حد واجب ہے لیکن پاکباز مردوں پر تہمت لگانے والوں کی حد ساقط ہے۔
(۸) صغیرہ اور کبیرہ گناہ کے ارتکاب کرنے والے انبیاء بھی ہو سکتے ہیں۔

نجدات فرقہ

نجدات کے بنیادی نظریات

اس فرقے کے لوگ نجدہ بن عویمر الحنفی کے پیروکار تھے فرقہ نجدہ کے لوگ فرقہ ازارقہ سے بہت سے مسائل میں اختلاف رکھتے تھے اس فرقے میں جو چند باتیں پائی جاتی تھیں، وہ مندرجہ ذیل ہیں:

(۱) وہ خارجی جو جنگ میں شریک نہیں ہوا اس کو کافر قرار نہیں دیتے تھے۔
(۲) مسلمانوں کے بچوں کو قتل کرنا جائز نہیں سمجھتے تھے۔

(۳) فرقہ نجدہ میں امام مقرر کرنا جائز تھا۔

(۴) فرقہ ازارقہ میں تقیہ ناجائز تھا لیکن اس فرقے کے لوگ ''تقیہ'' کو جائز سمجھتے تھے۔

یمن میں یہ لوگ کثیر تعداد میں موجود تھے' آغاز میں اس فرقے کا پیشوا ابوطالوت الخارجی نامی ایک شخص تھا پھر ان لوگوں نے نجدہ کی بیعت کرلی۔ یہ واقعہ 77ھ کا ہے۔ نجدہ کی بیعت کرنے کے بعد یہ لوگ لگاتار کامیابی سے ہم کنار ہوئے اور خوب ترقی کی اور بہت سے شہروں سے بحرین' عمان' حضرت موت' یمن اور طائف پر ان لوگوں کا تسلط ہو گیا اور ان کا جھنڈا ان شہروں پر لہرانے لگا۔

فرقہ نجدہ کو کامیابی راس نہ آئی اور فرقے کے پیشوا نجدہ سے بہت سے امور میں اختلاف پیدا ہو گیا۔ مخالفت اس قدر بڑھ گئی کہ ان اختلافات نے خطرناک صورتِ حال اختیار کرلی۔ ان لوگوں کو نجدہ سے شکایت کا ایک سبب یہ بھی تھا کہ نجدہ نے ایک لشکر کا سپہ سالار اپنے بیٹے کو بنا کر بھیجا تھا۔ لوٹ مار کے دوران اس لشکر نے مسلمانوں کی عورتوں کو قید کر کے انہیں لونڈی بنالیا اور تقسیم سے پہلے ہی مالِ غنیمت کو خرچ کرنا شروع کر دیا۔ نجدہ کو چاہیے تھا کہ ان لوگوں کو سزا دینا لیکن اس نے ان لوگوں کو معاف کر دیا اور کچھ بھی نہ کہا۔

اس فرقے کے لوگوں کو اپنے رہنما نجدہ سے دوسری شکایت یہ تھی کہ اپنے مجرم آدمیوں کو مال سے بھی نوازا اور سرکاری عہدے بھی عطا کیے۔

> ''میں اللہ تعالیٰ سے امید رکھتا ہوں کہ وہ ان لوگوں کو بخش دے گا اور کوئی سزا نہیں دے گا اگر اللہ تعالیٰ نے انہیں کوئی سزا دی بھی تو وہ سزا جہنم کی سزا نہیں ہوگی بلکہ ہلکی پھلکی سزا دے کر ان لوگوں کو جنت میں داخل کر دے گا۔''

اپنے سردار نجدہ سے اہلِ فرقہ کو ایک اور زبردست شکایت یہ تھی کہ ایک دفعہ اس نے بری اور بحری مہم پر دو لشکر روانہ کیے جب دونوں لشکر واپس آئے تو ان کے ساتھ برابر کا سلوک نہ کیا۔ بری مہم پر جو لوگ تھے ان لوگوں کو اچھی طرح انعام واکرام سے نوازا لیکن جو لوگ بحری مہم کی طرف گئے ان لوگوں کو انعام واکرام بہت کم دیئے۔

ان اختلافات کی بناء پر یہ فرقہ تین حصوں میں تقسیم ہو گیا۔

پہلا گروہ: عطیہ بن اسود الحنفی کی سرکردگی میں بجتان روانہ ہو گیا اور پھر بجتان میں ہی مقیم ہو گئے۔

دوسرا گروہ: مکمل تیاری کے ساتھ نجدہ کے مقابلے میں آیا' زبردست لڑائی ہوئی اور نجدہ قتل ہو گیا۔

تیسرا گروہ: نجدہ کی غلطیوں کو نظر انداز کر دیا اور اس کو سزا کا مستحق قرار نہ دیا بلکہ نجدہ کے ساتھ نرم برتاؤ سے پیش آئے۔

نجدہ کے بعد اس فرقے کا پیشوا ابو فدیک مقرر ہوا اس فرقے کے استیصال یعنی خاتمے کے لیے عبدالملک بن مروان نے ایک لشکر بھیجا اس لشکر نے اس فرقے کو تباہ و برباد کر دیا اور ابو فدیک کو قتل کر دیا اس کا سر کاٹ کر عبدالمالک کے پاس بھیج دیا گیا اور اس طرح صفحۂ ہستی سے اس کا خاتمہ ہو گیا۔

صفری فرقہ

ازارقہ اور صرفیہ میں بنیادی فرق

الصفریہ فرقے کے لوگ زیاد بن الاصفریہ کے پیروکار تھے' فرقہ ازارقہ کے مقابلے میں ان کے نظریات زیادہ ظالمانہ قسم کے تھے اس فرقے کے لوگ فرقے سے بہت سے نظریات میں اختلاف رکھتے تھے' ان کا یہ اختلاف بنیادی قسم کا تھا۔

ان نظریات کا اختلاف جو فرقہ صفریہ اور ازارقہ میں پایا جاتا تھا اس کا اندازہ ان نظریات سے ہوتا ہے جو فرقہ صفریہ میں پائے جاتے ہیں۔

(۱) گناہِ کبیرہ کا ارتکاب کرنے والا شخص کافر نہیں ہے۔

(۲) وہ شخص جو گناہِ کبیرہ کا ارتکاب کرے گا' وہ مشرک نہیں کہلاتا۔

(۳) اللہ تعالیٰ نے جن گناہوں کی سزا قرآن پاک میں مقرر کی ہے' ان گناہوں کا ارتکاب کرنے والا شخص صرف گناہ گار ہے جیسے اللہ تعالیٰ نے خود ان کو یہ نام دیا

ہے۔ مثلاً زانی وسراق وغیرہ

(۴) قرآن پاک میں اللہ تعالیٰ نے جن گناہوں کی کوئی سزا مقرر نہیں کی، ان گناہوں کا ارتکاب کرنے والا شخص کافر ہے۔

(۵) فرقہ صفریہ کے بعض لوگوں کا کہنا ہے کہ اگر حاکم گناہ گار کو سزا دے تو وہ آدمی کافر نہیں رہتا۔

صفریہ فرقے میں بلال مرداس نامی ایک شخص بڑا پرہیز گار اور متقی تھا۔ یزید بن معاویہ کے عہد حکومت میں اس شخص نے بصرہ کے قریب و جوار میں خروج کیا۔

بلال مرداس خروج کے دوران عام لوگوں کو کچھ نہ کہتا اگر کسی جگہ کامیاب ہو جاتا تو وہاں صرف شاہی خزانے پر قبضہ کرتا اور جنگ کرنے میں کبھی پہل نہیں کرتا تھا۔

عبیداللہ بن زیاد نے بلال مرداس کی فاتح کے لیے ایک لشکر بھیجا اس لشکر نے کامیابی حاصل کی اور یہ لڑائی میں قتل ہو گیا۔ ایک اور آدمی عمران بن حطان جو اسی گروہ سے تعلق رکھتا تھا، وہ بڑا پرہیز گار اور شاعر بھی تھا۔ عمران بن حطان نے اپنے گروہ سے بھاگ کر دوسرے شہر میں جا کر پناہ لے لی۔ صفریہ نے بلال کے بعد اسی کو اپنا امام مقرر کر لیا۔

عجاردہ

عجاردہ کا تعارف

اس فرقے کے لوگ عبدالکریم بن عجرد کی پیروی کرتے تھے لیکن عبدالکریم بن عجرد خود عطیہ بن الاسود الحنفی کا پیروکار تھا اس فرقے کے لوگ نجدات سے اپنے نظریات کے اعتبار سے بہت قریب تھے۔

اس فرقے کے خاص نظریات درج ذیل ہیں:

(۱) وہ خارجی جو جنگ میں حصہ تو نہ لے مگر دیانت دار ہوں تو اس کی دیانت داری کی بناء پر اسے مناصب پر بھی فائز کیا جا سکتا ہے۔

(۲) ہجرت کرنا فضیلت کا کام ہے مگر فرض نہیں ہے۔

(۳) اس وقت تک مخالف کا مال، مالِ غنیمت میں شامل نہیں ہوگا جب تک مخالف کو قتل نہ کر دیا جائے۔

جلد ہی یہ فرقہ بہت سے اختلافات کا شکار ہو گیا، معمولی معمولی باتوں پر ایک آدمی فرقے سے الگ ہو جاتا اور علیحدہ سے اپنا ایک گروہ بنا لیتا۔ فرقے کے یہ اختلافات جزئی تھے مگر یہ اختلافات مختلف فرقوں کا باعث بن گئے۔

چند دلچسپ مثالیں

اس فرقے کی چند دلچسپ مثالیں پیش کرتے ہیں:

(۱) اس فرقے میں ایک شعیب نامی شخص رہتا تھا جو میمون نام کے شخص کا مقروض تھا ایک روز میمون نے شعیب سے کہا:

"میرا قرض اب واپس کر دو۔"

شعیب نے جواب دیا:

"یہ کیسے ممکن تھا اگر اللہ تعالیٰ واقعی چاہتا تو میں اسی وقت قرض ادا نہ کر دیتا۔"

میمون نے شعیب کو مخاطب کر کے کہا:

"اللہ تعالیٰ نے قرض کو واپس کرنے کا حکم دیا ہے اور اللہ تعالیٰ جس بات کا حکم دیتا ہے اس کی خواہش یہ ہوتی ہے کہ وہ کام ہو جائے اور جس کام کے بارے میں اللہ تعالیٰ نہیں چاہتا، وہ اس کے بارے میں حکم بھی نہیں دیتا۔"

اس گفتگو نے "عجاردہ" کے دو گروہ بنا دیئے۔ ایک کا نام "شعیبیہ" اور دوسرا "میمونہ" کے نام سے مشہور ہوا۔

دونوں گروہوں کے نئے پیشواؤں شعیب اور میمون نے اپنی باتیں فرقے کے امام عبدالکریم کو تحریر کر کے بھیج دیں۔ عبدالکریم نے جواب دیا:

"وہی بات ہم منہ سے نکالتے ہیں جو اللہ تعالیٰ چاہتا ہے اور اگر اللہ تعالیٰ کی مرضی نہ ہو تو وہ بات واقع بھی نہیں ہوتی۔ بے شک وہ واحد ہستی ہے جس

سے ہم سب کچھ حاصل کر رہے ہیں۔"

شعیب اور میمون دونوں نے اس جواب سے یہ نتیجہ نکالا کہ عبدالکریم نے ہماری حمایت کی ہے۔

(۲) ثعلبہ نامی ایک عجردی نے اپنی بیٹی کی شادی اپنے ایک رشتہ دار عجردی سے کر دی جس کے ساتھ نکاح کرنا جائز نہیں تھا پھر ثعلبہ نے اپنی بیوی سے کہلوایا:

"لڑکی بالغ ہو گئی ہے؟ اگر لڑکی بالغ ہو گئی ہے اور اسلام پر اس شرط کے ساتھ راضی ہو جو شرط عجاردہ کے نزدیک زیادہ معتبر ہے تو اس کی شادی کر دے اور مہر کی رقم کا خیال نہ رکھے کہ وہ کتنی ہے۔"

بیوی نے ثعلبہ کو جواب دیا:

"میری بیٹی مسلمان ہے اس لیے یہ شادی جائز نہیں اس بات کا کوئی تعلق نہیں کہ وہ بالغ ہے یا نہیں۔"

جب عبدالکریم کے سامنے ثعلبہ نے یہ جواب پیش کیا تو عبدالکریم نے براۃ اطفال کا فیصلہ صادر کر دیا۔ ثعلبہ کا اس سے اختلاف ہو گیا اور ثعلبہ نے ایک نئے فرقے کی بنیاد رکھی، وہ فرقہ اس کے نام سے مشہور ہو گیا۔

اباضیہ فرقہ

اس فرقے کے لوگ عبداللہ بن اباض کی اتباع کرتے تھے، یہ فرقہ خارجیوں میں سب سے زیادہ معتدل مزاج تھا۔ عقائد و نظریات کے لحاظ سے خارجیوں کا کوئی فرقہ بھی اسلام سے اتنا قریب نہیں تھا جتنا فرقہ اباضیہ اس فرقے کے لوگ انتہا پسندی اور تشدد سے الگ تھے۔ اعتدال اور اقتصار اس فرقے کا شیوہ تھا۔

اباضیہ کے بنیادی نظریات

فرقہ اباضیہ کے نظریات مندرجہ ذیل ہیں:

(۱) غیر خارجی نہ مشرک ہیں نہ مومن اگرچہ کفرانِ نعمت کا ارتکاب کریں تو کافر کہلائیں

گے۔

(۲) دھوکے یا فریب سے کسی غیر خارجی کی گردن مار دینا جرم ہے مگر اعلانیہ قتل کرنا جائز ہے۔

(۳) بادشاہ کی چھاونی دارالحرب کے حکم میں ہوگی اور توحید کا اقرار کرنے والے کو مسلمان سمجھا جائے گا۔

(۴) غیر خارجی کو شکست دینے کے بعد اس کے جنگی ہتھیار، جانوروں نیز ہر قسم کے سامان رسد کو اور ان تمام چیزوں کو جو جنگ میں کام آتی ہیں، مالِ غنیمت میں شامل کرلیا جائے گا مگر سونے اور چاندی کے زیورات کو مالِ غنیمت میں شامل نہیں کیا جائے گا، یہ زیورات ان کے سربراہوں کو واپس لوٹا دیئے جائیں گے۔

(۵) غیر خارجی ''مسلمان'' کی شہادت قابلِ قبول ہوگی۔

(۶) غیر خارجی کو وارث بنانا جائز ہے اور اس کی وراثت لینے میں بھی کوئی حرج نہیں ہے۔

حضرت علی کا عظیم فرمان

فرقہ اباضیہ کے ان عقائد سے واضح ہو گیا کہ یہ فرقہ خارجیوں کے دوسرے فرقوں کی نسبت زیادہ اعتدال پسند تھا اور اپنے مخالف لوگوں کے ساتھ عدل و انصاف اور رواداری کو ترجیح دیتے تھے۔ شاید ان وجوہات کی بناء پر ہی یہ فرقہ عالم اسلام کے بعض گوشوں میں ابھی تک موجود ہے۔ خارجی فرقے کی بنیاد انتہا پسندی اور غلو پر تھی، فہم دین اور دین کے معاملات میں حد سے زیادہ متشدد اور انتہا پسند تھے اس بات نے ان لوگوں کو گمراہ کر دیا، یہ اپنی گمراہی کے باعث دوسرے مسلمانوں کو بھی گمراہ کرنے کی کوشش میں لگے رہے شاید اس مخلصانہ گمراہی کی بدولت ہی حضرت علی رضی اللہ تعالیٰ عنہ نے اپنے اصحاب کو وصیت فرمائی تھی:

> ''میرے بعد کسی خارجی سے جنگ نہ کرنا کیونکہ جو انسان حق کی تلاش کے لیے نکلا مگر حق کو نہ پا سکا، وہ بہرحال اس شخص کی طرح نہیں ہے جو باطل کی

تلاش کے لیے نکلا اور اس نے اس کو پالیا۔"

حضرت علی رضی اللہ تعالیٰ عنہ کے اس قول سے واضح ہو گیا کہ اموی باطل کے طالب تھے اور خوارج ان کے مقابلے میں حق کے متلاشی تھے۔ خوارج نے حق کی تلاش میں ٹھوکر کھائی اور اموی لوگوں نے باطل کو پالیا۔

حق کی کوشش کے باوجود خوارج میں ایسے فرقے بعد میں ہو گئے کہ قرآن پاک میں ان کے مسلک کی تصدیق نہیں ہوتی بلکہ تاویل کے بعد بھی اس مسلک کو کتاب اللہ سے ہم آہنگ نہیں کیا جا سکتا۔

یزیدیہ

اس فرقے کے لوگ یزید بن انیسہ کی پیروی کرتے تھے اس سے پہلے یزید بن انیسہ خود فرقے ابانی سے تعلق رکھتا تھا پھر یہ ابانی فرقے سے علیحدہ ہو گیا اور اپنا ایک نیا فرقہ بنا لیا اور اس فرقے کا پیشوا خود بن گیا اور وہ فرقہ ایزیدیہ کے نام سے مشہور ہو گیا۔

فرقہ ایزیدیہ کے نظریات مندرجہ ذیل ہیں:

(۱) وہ وقت بہت جلد قریب آنے والا ہے جب اللہ تعالیٰ ایک عجمی رسول کو بھیجے گا۔

(۲) جو عجمی رسول تشریف لائے گا وہ شریعتِ محمدی کو ختم کرنے والا ہوگا۔

مشہور محقق عبدلقاہر بغدادی اپنی تصنیف میں اس فرقے کو اسلام سے خارج (قرار دیتے) ہیں۔

میمونیہ

یہ فرقہ میمون العجزی کی پیروی کرتا تھا اس فرقے نے اپنے امام عبدالکریم سے قرض کے معاملے میں اختلاف کیا جیسا کہ سابقہ اوراق میں اس کا ذکر کیا گیا ہے پھر انہوں نے ایک نئے فرقے کی بنیاد رکھی جو میمونہ کے نام سے مشہور ہوا۔

اس فرقے کے عجیب و غریب نظریات تھے جو اسلامی تعلیمات سے مطابقت نہیں

رکھتے تھے، وہ مندرجہ ذیل ہیں:

(۱) پوتیوں اور نواسیوں سے نکاح جائز ہے۔

(۲) بھتیجیوں سے شادی کی جاسکتی ہے۔

(۳) بھانجیوں سے شادی کرنا جائز ہے۔

ان نظریات کے بارے میں میمونیہ فرقہ یہ دلیل پیش کرتا ہے کہ قرآن پاک میں ان رشتوں کے بارے میں کوئی ذکر نہیں کیا گیا۔

میمونیہ فرقہ کے لوگ سورۂ یوسف کو قرآن پاک کی سورت تسلیم نہیں کرتے تھے۔ ان لوگوں کا یہ کہنا تھا کہ سورۂ یوسف قرآن پاک کی سورۃ کیسے ہوسکتی ہے کیونکہ اس سورۃ کے اندر محبت اور عشق کی داستان بیان کی گئی ہے لہٰذا اس سورۃ کے اندر قرآن پاک کا حصہ بننے کی صلاحیت موجود نہیں ہے کہ اس کو قرآن پاک کی سورۃ تسلیم کیا جائے۔

اس فرقے کی بداعتقادی کا نتیجہ یہ نکلا کہ اللہ تعالیٰ نے ان لوگوں کو تباہ و برباد کر دیا اور کہیں بھی آج ان کا نام و نشان موجود نہیں ہے۔ مشہور محقق عبدالقاہر بغدادی نے اس فرقے کو بھی کافر قرار دیا ہے۔

مرجئہ

مرجئہ کا پس منظر

فرقہ مرجیہ سیاسی طور پر نمایاں ہوا لیکن بعد میں ان لوگوں نے سیاست میں دین کے اصولوں کو بھی غلط ملط کرنا شروع کر دیا، وقت کے اسلامی عقائد کو جس مسئلے نے سب سے زیادہ اپنی طرف متوجہ کیا اس میں انہوں نے حصہ لیا لیکن یہ مسئلہ سلبی طور پر کچھ یوں تھا کہ گناہِ کبیرہ کا مرتکب شخص جس پر شیعہ، معتزلہ اور خوارج برسرِ پیکار تھے کیونکہ مرجب فرقہ کا آغاز سیاسی طور پر ہوا تھا، ہم نے اس فرقے کو سیاسی فرقہ میں شمار کیا اور وہ بیج جس نے اس فرقے کو ایک طاقت ور درخت بنایا تھا، وہ حضرت عثمان غنی رضی اللہ تعالیٰ عنہ کے دورِ خلافت کے آخری حصے میں ظاہر ہوا جب حضرت عثمان غنی رضی اللہ تعالیٰ عنہ کی حاکمیت اور

ان کے سرکاری کارندوں کے متعلق پروپیگنڈے ہونے لگے اور تمام اسلامی ممالک میں پوری وسعت کے ساتھ مشہور ہوگئے تو اس پروپیگنڈے کا انجام حضرت عثمان غنی رضی اللہ تعالیٰ عنہ کے قتل کی صورت میں ظاہر ہوا۔ صحابہ کرام رضوان اللہ علیہم اجمعین کے ایک گروہ نے اس مسئلے میں مکمل خاموشی اختیار کی حالات کے نازک ہونے کی وجہ سے صحابہ کرام رضوان اللہ علیہم اجمعین نے ان فتنوں میں شریک ہونے سے مکمل اجتناب کیا کیونکہ یہ فتنے مسلمانوں کی جان کے لیے آفت بن گئے تھے۔ انہوں نے اپنے مسلک کی تائید میں حضرت ابوبکر صدیق رضی اللہ تعالیٰ عنہ کی حدیث کو دلیل کے طور پر پیش کیا ہے کہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے فرمایا:

> ''بہت جلد فتنے رونما ہوں گے' ان میں بیٹھ جانے والا شخص چلنے والے شخص سے بہتر ہوگا اور چلنے والا شخص دوڑنے والے شخص سے بہتر ہوگا۔ خبردار! جب یہ فتنے وقوع پذیر ہوں تو ان میں حصہ نہ لینا اس وقت جس کے پاس اونٹ ہوگا' وہ اس اونٹ کو سنبھال کے رکھ لے اور جس کے پاس بکریاں ہوں' وہ بکریوں کو سنبھال کر رکھ لے اور جس کے پاس زمین ہو' وہ زمین کو سنبھال کر رکھ لے۔''

نبی اکرم صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کی یہ باتیں سن کر ایک آدمی نے دریافت کیا:

> ''اے اللہ کے رسول صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم! جب انسان کے پاس نہ اونٹ ہوں اور نہ بکریاں ہوں اور نہ زمین ہو تو وہ کیا کرے؟''

نبی اکرم صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے فرمایا:

> ''وہ شخص اپنی تلوار کو پتھر پر کھینچ کر مارے اور وہ تلوار ٹوٹ جائے گی'' اس طرح اگر وہ نجات پا سکتا ہے تو نجات پا لے گا۔''

حتیٰ الامکان صحابہ کرام رضوان اللہ علیہم اجمعین نے اس جنگ میں حصہ لینے سے گریز کیا اور فریقین کے ساتھ جنگ کے وقت اس بحث میں نہیں پڑے کہ کون حق پر ہے۔ مثلاً سعد بن ابی وقاص' حضرت ابوبکر صدیق اور عبداللہ بن عمران بن حصین رضی اللہ تعالیٰ

عنہم جیسے اکابرین صحابہ کرام نے ان جنگوں کے وقت ''ارجا'' سے کام لیا یعنی اس مسئلے میں نہ اُلجھے اور معاملہ اللہ تعالیٰ کے سپرد کر دیا۔

ان مسائل اور فتنوں کے بارے میں نووی بیان کرتے ہیں:

> ''یہ واقعات صحابہ کرام رضوان اللہ علیہم اجمعین کے مابین مشتبہ تھے حتیٰ کہ صحابہ کرام کی ایک جماعت حیران رہ گئی اور اس جماعت نے ان دونوں گروہوں سے علیحدگی اختیار کر لی اور جنگ میں شامل نہ ہوئے کیونکہ انہیں کسی بھی پہلو پر پورا یقین حاصل نہ تھا۔''

ابن عساکر کا بیان

اس فرقے کا ذکر کرتے ہوئے ابن عساکر نے کہا ہے:

> ''یہ صحابہ کرام رضوان اللہ علیہم اجمعین اس واقعہ سے بے خبر تھے کیونکہ جب حضرت عثمان غنی رضی اللہ تعالیٰ عنہ کا قتل ہوا تو یہ جہاد پر گئے ہوئے تھے جب جہاد سے واپس آ کر صحابہ کرام رضوان اللہ علیہم اجمعین نے مدینہ منورہ کے یہ حالات دیکھے تو کہنے لگے جب ہم جہاد پر گئے تھے تو تم سب ایک تھے، کہیں بھی اختلاف کا نام ونشان نہیں تھا اور ہمارے جانے کے بعد آپ لوگوں میں اس قدر اختلافات پیدا ہو گئے کہ جنگ تک نوبت آ گئی۔ بعض لوگوں کا کہنا ہے کہ حضرت عثمان غنی رضی اللہ تعالیٰ عنہ مظلوم شہید ہوئے اس بات کی شہادت دینے والے لوگ عادل ہیں اور حضرت عثمان غنی رضی اللہ تعالیٰ عنہ کے اصحاب میں سے ہیں اور بعض لوگوں کا کہنا ہے کہ حضرت علی رضی اللہ تعالیٰ عنہ کا مؤقف درست ہے، ان کے اصحاب بھی متفق ہیں۔ ہمارے لیے یہ بات تصدیق طلب ہے، ہم ان دونوں میں سے کسی سے بھی برأت نہیں کرتے اور نہ طعن وتشنیع کرتے ہیں اور نہ ان لوگوں کے خلاف شہادت دیتے ہیں اور ہم قیامت کے دن تک اللہ کے سپرد ان دونوں کا معاملہ مؤخر کرتے ہیں اور اللہ تعالیٰ بہتر فیصلہ کرنے والا ہے۔''

ان فتنوں سے مسلمان کئی فرقوں میں تقسیم ہو گئے اس موقع سے فائدہ اُٹھاتے ہوئے شیعوں نے اہلِ بیعت کی حمایت اور تائید میں انتہائی تعصب اور غلو کا مظاہرہ کیا۔ اہلِ تشیعہ کے لوگوں نے اکابرینِ صحابہ کرام رضوان اللہ علیہم اجمعین پر بھی حملے کیے۔ مثلاً حضرت ابوبکر صدیق اور حضرت عمر فاروق رضی اللہ تعالیٰ عنہما کو کافر قرار دیا' ان لوگوں نے حضرت علی اور حضرت ابوبکر صدیق اور حضرت عمر فاروق رضی اللہ تعالیٰ عنہ کے مابین ایسی عداوتیں قائم کر رکھی تھیں جن کا وجود ان کے گروہ کے تصورات میں تھا یا ان کے خیال میں۔

اہلِ اسلام کو کافر قرار دے کر خوارج نے ایک اور نئے نظریئے کی بنیاد رکھی جس کا علم پہلے سے مسلمانوں کو تھا کہ ہر گناہ کرنے والا شخص کافر کہلائے گا۔ ان سب پر حکومت بنوامیہ کی تھی جس کا یہ خیال تھا کہ اس جھنڈے کے نیچے مسلمان خواہ مجبور ہو کر یا اپنی رضا و رغبت سے اکٹھے ہوں' ان کو اطاعت کرنی ہی پڑے گی چاہے یہ خوش ہو یا ناخوش اور جو ان سے دشمنی رکھے گا' وہ دین سے دور اور ملت سے الگ ہو جائے گا۔

مرجئہ کا طرزِ عمل

جب یہ نظریاتی اختلافات پیدا ہوئے تو مرجئہ فرقے نے کسی بھی فریق کا ساتھ نہ دیا اور یہ کہہ کر انکار کر دیا کہ ہم یہ معاملہ اللہ تعالیٰ کے سپرد کرتے ہیں' ہم کسی مداخلت میں حصہ نہیں لینا چاہتا۔ فرقہ مرجئہ امویوں کے بارے بھی برائی سے ذکر کرنا بھی پسند نہیں کرتے تھے اور امویوں کے بارے میں کہتے تھے کہ یہ لوگ جب اللہ تعالیٰ کی وحدانیت کا اقرار کرتے ہیں۔ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کو اللہ تعالیٰ کا رسول مانتے ہیں اور یہ کہتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ وحدہ لاشریک ہے اور نبی اکرم صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم اللہ تعالیٰ کے سچے پیغمبر ہیں تو ان لوگوں کو مشرک یا کافر کیسے کہا جا سکتا ہے۔ یہ لوگ مسلمان ہی کہلائیں گے ہم ان کا معاملہ قیامت کے دن تک اللہ تعالیٰ کے سپرد کرتے ہیں جو لوگوں کے دلوں کا حال بہتر جانتا ہے اور وہ حساب لینے والا ہے۔ جب گناہِ کبیرہ کا ارتکاب کرنے والے کے بارے میں بحث نے کافی طوالت اختیار کر لی اور خوارج مسلمانوں کو کافر کہنے لگے اور ان

پر تباہ و بربادی کا آغاز کر دیا، مسلمانوں کے ساتھ جنگ کرنے لگے تو یہ حکمرانوں کے لیے دردِ سر بن گئے تو مرجب فرقے نے گناہِ کبیرہ کا ارتکاب کرنے والے شخص کا معاملہ اللہ تعالیٰ کے سپرد کر دیا اور اس گناہ کے مرتکب کی سزا کو ختم کر دیا جیسے انہوں نے دوسرے معاملات میں ارجاء کا مسلک اختیار کیا تھا۔

پہلے گناہِ کبیرہ کا ارتکاب کرنے والوں کا مسئلہ بعد میں آنے والوں کی طرح سلبی نہ تھا، ان کا فیصلہ اس طرح تھا:

> ''عقیدہ، معرفت، ایمان، اقرار اور تصدیق کا نام ہے اور ایمان کے ساتھ معصیت کو نقصان پہنچانا نہیں کیونکہ عمل ایمان سے ایک الگ چیز ہے۔ بعض نے غلو اور انتہا پسندی سے کام لیا اور یہ سمجھ بیٹھے کہ ایمان کا تعلق صرف دل سے ہے اگر کوئی زبان سے کفر کا اعلان بظاہر کرتا ہے، بتوں کی پوجا کرتا ہے، یہودیوں، عیسائیوں اور اہلِ صلیب سے تعلقات قائم رکھتا ہے اور اسلامی سلطنت میں رہ کر تثلیث کا اعلان کرتا ہے اگر اسی حالت میں وہ فوت ہو جاتا ہے تو پھر بھی وہ اللہ تعالیٰ کے ہاں کامل مومن ہے۔ وہ شخص اللہ تعالیٰ کا ولی اور جنتی ہے۔''

کچھ لوگوں کا کہنا ہے:

> ''اگر کوئی آدمی یہ کہے کہ میں جانتا ہوں کہ اللہ تعالیٰ نے سور کو حرام قرار دیا ہے لیکن مجھے یہ معلوم نہیں کہ مثلاً بکری یا کوئی اور جانور ہی سور ہے جس کو اللہ تعالیٰ نے حرام کیا ہے، ایسا شخص مسلمان ہوگا اگر وہ شخص یہ کہتا ہے کہ اللہ تعالیٰ نے بیت اللہ کا حج فرض قرار دیا ہے لیکن مجھے اس بارے میں پتہ نہیں کہ بیت اللہ کہاں ہے؟ ہو سکتا ہے وہ ہندوستان میں ہو پھر بھی وہ مومن ہی کہلائے گا اس کا مطلب یہ ہے کہ نظریات میں اس طرح کے نظریات ایمان سے الگ ہیں، یہ نہیں کہ ان میں کوئی شک کر رہا ہے حالانکہ کوئی عقل مند شخص سور اور بکری کے فرق سے کیسے ناواقف ہو سکتا ہے اور نہ ہی کعبہ کی جہت سے لاعلم

حالانکہ بکری اور سور کے درمیان فرق تو ایک مشاہدہ ہے۔''

بدنام زمانہ مذہب میں ایمان وحقائق اور اعمال کے ساتھ ہر وہ بُرا کام ان میں پایا جاتا تھا جس سے ان کی نفسانی خواہشات کی تکمیل ہو جائے' ان میں سے ایک گروہ نے ان باتوں کو مشہور کر دیا اور اس طرزِ عمل کو اپنا مسلک اور مذہب بنا لیا اگرچہ مصندوں کی تعداد بہت زیادہ ہوگئی اور اسے اپنے گناہوں کا سبب' نقصان کا آلہ اور اپنے فاسدہ اغراض و مقاصد کا پردہ بنا لیا اور بہت سے لوگوں کے دِلوں میں نفسانیہ خواہشات نے گھر کر لیا۔

ایک دلچسپ واقعہ

ابوالفرج اصفہانی بیان کرتے ہیں:

''ایک مرجیہ اور ایک شیعہ کے درمیان جھگڑا ہو گیا' انہوں نے طے کیا کہ جس سے سب سے پہلے سامنا ہو جائے' وہی حکم تسلیم کر لیا جائے گا۔''

اگرچہ ایک اباحی ''ہر چیز کو جائز قرار دینے والا'' نفس پرست سے سب سے پہلے ملاقات ہوئی' دونوں نے اس سے پوچھا:

''شیعہ یا مرجیہ؟ دونوں میں سے کون بہتر ہے؟ اباحی نے جواب دیا' میرا اوپر والا حصہ شیعہ ہے اور نیچے والا حصہ مرجیہ ہے۔''

اس بات سے پتہ چل گیا کہ دونوں گروہوں میں مرجیہ کا لفظ بولا جا سکتا ہے۔

(۱) ایک گروہ وہ ہے جو صحابہ کرام رضوان اللہ علیہم اجمعین کے اختلاف اور ان لوگوں کے اختلاف کے بارے میں خاموشی اختیار کرتا تھا جو صحابہ کرام رضوان اللہ علیہم اجمعین کے اختلاف اور ان لوگوں کے اختلاف کے بارے میں خاموشی اختیار کرتا تھا جو صحابہ کرام رضوان اللہ علیہم اجمعین کے زمانے سے قریب تھے اور بنو امیہ کا دور ہے۔

(۲) دوسرا گروہ جس کا یہ خیال تھا کہ اللہ تعالیٰ کفر کے علاوہ ہر گناہ کو معاف کر دے گا اس لیے ایمان کے ساتھ معصیت کچھ نقصان دہ نہیں جس طرح کفر کے ساتھ اطاعت کچھ فائدہ نہیں دیتی' ان فاسق لوگوں نے اس طرح اپنے مذہب میں بُرائیوں کا

دروازہ کھول دیا' ایسے لوگوں کے متعلق زید بن علی بن حسین رضی اللہ تعالیٰ عنہم نے بیان کیا ہے:

> ''میں فرقہ مرجیہ سے برأت چاہتا ہوں جنہوں نے فاسق لوگوں کو اللہ کے عفو کا لالچ دیا اور ان باطل نظریات کی وجہ سے اس فرقے کے لیے مرجیہ کا لفظ استعمال کیا گیا جس نے دوسروں کو طعن و تشنیع کے سبب گمراہ کر دیا۔''

معتزلہ اور مرجیہ

فرقہ معتزلہ ہر اس شخص کو مرجیہ کہتا تھا جو گناہِ کبیرہ کا ارتکاب کرنے والے کے بارے میں یہ عقیدہ رکھتا تھا کہ وہ ہمیشہ جہنم میں رہے گا اگر اس کو سزا ملی بھی تو وہ کچھ عرصہ جہنم میں رہے گا پھر اللہ تعالیٰ اس کو معاف کر دے گا اسی اعتبار سے بعض لوگ امامِ اعظم رحمۃ اللہ علیہ اور صاحبین پر بھی مرجیہ کا لفظ استعمال کرنے لگے۔

مرجیہ اور حنفیہ

الملل والنحل میں شہرستانی تحریر کرتے ہیں:

امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ اور ان کے اصحاب کو ''مرجیہ السنۃ'' کہا جاتا تھا اور بعض مؤرخین نے انہیں مرجیہ کے گروہ میں بھی شامل کیا ہے شاید اس کی وجہ یہ تھی کہ وہ کہا کرتے تھے کہ ایمان دل سے تصدیق کرنے کا نام ہے جو نہ زیادہ ہوتا ہے اور نہ کم ہوتا ہے۔ انہوں نے یہ سمجھا کہ یہ عمل کو ایمان سے الگ کر رہے ہیں اور اس طرح کا فتویٰ کوئی اور شخص کیسے دے سکتا ہے؟

اس کی ایک وجہ یہ بھی ہے کہ امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ قدریہ اور جبریہ کا رد کرتے تھے یہ فرقے ابتدائی دو صدیوں میں نمایاں ہوئے تھے اور فرقہ معتزلہ ہر اس شخص کو مرجیہ کہتا تھا جو ان سے تقدیر کے مسئلے میں اختلاف کرتا تھا۔ خوارج کا معاملہ بھی اس طرح کا ہے اس بات سے ظاہر ہوا کہ خوارج اور معتزلہ دونوں گروہوں نے یہ لقب ان کے خلاف استعمال کیا ہو۔

اس طرح امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ اور ان کے اصحاب کے علاوہ ایک کثیر تعداد کو

مرجیہ میں شامل کیا جانے لگا جن میں حسن بن محمد بن علی ابن ابی طالب، سعید بن جبیر، طلق بن حبیب، عمرو بن مرہ، محارب بن رثاء، مقاتل بن سلیمان، حماد بن ابی مسلمہ اور قدبہ بن جعفر کے نام قابلِ ذکر ہیں۔ یہ سب کے سب آئمہ فقہ و حدیث ہیں، انہوں نے کبیرہ گناہ کا ارتکاب کرنے والوں کو کافر قرار نہیں دیا اور نہ ان کے بارے میں ہمیشہ جہنم میں رہنے کا فتویٰ دیا ہے۔

اس زمانے میں فرقہ مرجیہ اور دوسرے فرقوں خاص طور پر خوارج کے مابین بحث و مباحثے کی مجالس بھی منعقد ہوا کرتی تھیں، ابوالفرج اصفہانی اپنی تصنیف الانجانی میں بیان کرتے ہیں کہ شراۃ اور مرجیہ کی مجالس میں ثابت بن قطنہ بھی بیٹھا کرتا تھا جو بحث و مباحثے کے لیے خراسان میں اکٹھے ہوئے تھے۔ ثابت بن قطنہ میں فرقہ مرجیہ کی طرف مائل ہو گیا اور ان لوگوں کو پسند کرنے لگا۔ ایک مرتبہ جب یہ لوگ اکٹھے ہوئے تو ان کے سامنے ثابت بن قطنہ نے ایک قصیدہ پڑھا جو ارجاء کے بارے میں تھا:

''اے ہند میں سوچتا ہوں کہ زندگی ختم ہونے والی ہے۔''
اور میں معاملے کو فانی سمجھتا ہوں
میں اس دن سے متعلق ہوں جہاں ابھی پہنچ نہیں ہو سکا گر ہم آج کا دن ''اس پر'' قربان کر دیں
میں نے اللہ تعالیٰ سے وعدہ کیا ہے اگر میں اس کو پورا کر سکوں میری میت کے پاس وہ فرشتے ہو گئے جو نیک لوگوں کے پاس آیا کرتے ہیں
اے ہند میری بات سن، بے شک ہمارا نظریہ یہ ہے
ہم صرف اللہ تعالیٰ کی عبادت کرتے ہیں اور اس کے ساتھ کسی کو شریک نہیں ٹھہراتے
اگر معاملہ کہیں اشتباہ آ جائے تو ہم ارجاء کرتے ہیں (یعنی معاملہ اللہ کے سپرد کر دیتے ہیں)
اور جہاں ظلم و ستم ہو رہا ہو وہاں پر صحیح بات کی تصدیق کرتے ہیں
مسلمانوں نے اسلام کا علم حاصل کیا

مشرک اپنے مذہب میں حیران اور پریشان پھر رہے ہیں
میں اس بات کو درست تسلیم نہیں کرتا کہ کسی آدمی کو گناہ نے شرک کی حالت تک پہنچا دیا ہو بشرطیکہ وہ آدمی اللہ تعالیٰ جو ''بے نیاز'' ہے اس کی وحدانیت کا اقرار کرتا ہوں
جب تک ہمیں مجبور نہ کر دیا جائے ہم کسی کا خون نہیں بہاتے
اگر ہم کسی کا خون بہاتے ہیں تو کسی معقول وجہ کے تحت ایسا کرتے ہیں
جو انسان دنیا میں اللہ تعالیٰ کا خوف اپنے دل میں رکھتا ہے تو یقیناً اس کے لیے اجر ہے
جب کل کو حساب لیا جائے گا،
اللہ تعالیٰ جو فیصلہ کر دے اس کی تردید نہیں
اور جو فیصلہ اللہ تعالیٰ کرتا ہے، وہ اچھا ہی ہوتا ہے
اپنے اقوال میں تمام خوارج برسرِ خطا ہیں
وہ اپنے نظریات میں اجتہاد سے کام کیوں نہیں لیتے
جہاں تک حضرت علی اور حضرت عثمان غنی رضی اللہ تعالیٰ عنہما کی بات ہے یہ دونوں اللہ تعالیٰ کے نیک بندے ہیں
وہ اللہ تعالیٰ کی عبادت کرتے ہیں اور ان سے کبھی گناہ سرزد نہیں ہوا
دونوں صحابہ کرام رضی اللہ تعالیٰ عنہما کے مابین محبت تھی
اللہ تعالیٰ حضرت عثمان غنی اور حضرت علی رضی اللہ تعالیٰ عنہما کو ان کے اعمال کا اجر دے گا
اور مجھے معلوم نہیں کہ کس کی فضیلت میں کیا منقول ہے
اللہ تعالیٰ بہتر جانتا ہے کہ اس کے ساتھ کیا معاملہ کرے گا
اور ہر انسان اللہ تعالیٰ سے عنقریب تنہا جا کر ملے گا۔''

جبریہ

مسئلہ جبر وقدر

مسئلہ قدر اور اللہ تعالیٰ کی قدرت و ارادہ کے ساتھ انسان کے ارادے اور قدرت کے معاملے پر مسلمانوں نے صحابہ کرام رضوان اللہ علیہم اجمعین کے عہد سے ہی غور وفکر شروع کر دیا تھا۔ عربی تہذیب کی سادگی اور مزاج کے مطابق لوگوں نے ان مسائل میں کچھ زیادہ گہری دلچسپی نہیں لی اور نہ ہی اس کی گہرائیوں میں جانے کی کوشش کی اور نہ بحث ومباحثے کے ذریعے اس کو زیادہ 'اُچھالا' نہ اسے ایک ایسا مذہب اور مسلک بنا لیا جو ان پر حاوی ہو جاتا۔

جب صحابہ کرام رضوان اللہ علیہم اجمعین کا دورِ حکومت اختتام پذیر ہونے لگا اور صحابہ کرام رضوان اللہ علیہم اجمعین کی کثیر تعداد اس دنیا سے رخصت ہونے لگی تو قدیم مذاہب اور ادیان کے ساتھ مسلمانوں کا میل جول اور باہمی تعلقات بڑھے تو اس بحث نے طوالت اختیار کر لی اور اس مسئلے کے بارے میں نظریات پھیلنے لگے اس طرح کے مسائل میں قدیم ادیان اور مذاہب کے پیروؤں کا جو طریق کار تھا' مسلمان بھی اس طریق کار پر چل نکلے۔

جس فرقے کا ہم ذکر کر رہے ہیں اس کا کہنا ہے کہ انسان اپنے افعال کا ذمہ دار نہیں ہے بلکہ وہ جو کچھ بھی کرتا ہے اسے اس کی طرف منسوب کرنا درست نہیں ہے۔

اس مذہب کی بنیادی اساس یہ تھی کہ کسی فعل کی نسبت انسان کی طرف نہیں کی جا سکتی بلکہ اللہ تعالیٰ کی طرف کرنی چاہیے کیونکہ انسان میں ایسی طاقت نہیں کہ وہ اپنے افعال پر مجبور ہو جائے انسان کو نہ ارادہ اور اختیار حاصل ہے اور نہ قدرت۔

اللہ تعالیٰ اپنی رضا سے اس سے افعال کا صادر کرواتا ہے جس طرح تمام جمادات سے افعال کا صادر کرواتا ہے' رہی انسان کی طرف نسبت افعال تو یہ مجازی طور پر ہے جیسے جمادات کی طرف یہ اضافی نسبت ہے۔

مثلاً کہتے ہیں:

درخت نے پھل پیدا کیا، پانی بہنے لگا، پتھر حرکت میں آیا، سورج طلوع و غروب ہوا، بادل آسمان پر چھا گئے، بارش برسنے لگی، زمین زرخیز ہوگئی اور خوب فصل پیدا ہوئی، ثواب اور عذاب جبر ہے، جب جبر ثابت ہو جائے تو افعال کا پابند ہونا بھی جبر ہی ہے۔ مشہور محقق ابن حزم نے اہلِ جبر کے نظریات کو بیان کرتے ہوئے کہتے ہیں:

> ''جو دلیل جبریہ پیش کرتے ہیں، وہ کہتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ ''فعال'' ہے، مخلوق میں سے کوئی بھی اس جیسا نہیں۔ پس لازم بھی یہی ہے کہ اللہ تعالیٰ کے سوا کوئی ''فعال'' نہ ہو۔ نیز وہ یہ بھی کہتے ہیں کہ انسان کی طرف فعل کی نسبت اس طرح ہے جیسے تم کہتے ہو، زید انتقال کر گیا حالانکہ اللہ تعالیٰ نے اسے موت کا شکار کیا ہے، عمارت تعمیر ہوگئی حالانکہ اللہ تعالیٰ نے اسے تعمیر کیا ہے۔''

تاریخی پس منظر

اس فرقے کی بنیاد کس نے رکھی اور یہ بات سب سے پہلے کس کے منہ سے نکلی تھی۔ مکتبہ فکر نے بڑی تحقیق کے بعد معلوم کیا کہ قطعیت کے ساتھ اس کا پتہ چلانا بہت مشکل ہے کہ کس نے سب سے پہلے یہ عقیدہ پیش کیا اسی وجہ کی بناء پر اس عقیدے کی تاریخ آغاز کا تعین دشوار ہے اور یہ معلوم کرنا بھی ایک مشکل کام ہے۔

یہ بات یقین کے ساتھ کہی جا سکتی ہے کہ بنو امیہ کے عہد میں جبریہ عقائد پھیل چکے تھے اور ان کی تعداد اس قدر زیادہ ہوگئی کہ ایک مستقل مذہب کی شکل اختیار کر گئے۔

ہمارے سامنے دو اصحاب کی کتب ہیں، یہ دونوں بزرگ اموی حکومت کے آغاز سے تعلق رکھتے ہیں۔

مرتضیٰ نے اپنی کتاب ''الامنیۃ والامل'' میں بیان کیا ہے:

حضرت عبداللہ بن عباس کا خطاب

ان دونوں اصحاب میں سے ایک عبداللہ بن عباس رضی اللہ تعالیٰ عنہ ہیں، یہ جبریہ

فرقے سے اہلِ شام میں خطاب کرتے ہوئے انہیں جبریہ اقوال سے منع کرتے ہیں اور بیان کرتے ہیں:

> ''اما بعد! کیا تم لوگوں کو تقویٰ و پرہیزگاری کی تلقین کرتے ہو حالانکہ تمہاری وجہ سے بہت سے متقی لوگ گمراہ ہو گئے؟ تم لوگوں کو معصیت سے روکتے ہو بلکہ تمہاری وجہ سے کئی مصیبتوں کا سامنا کرنا پڑا، ہم نوا لوگوں سے جنگ کرتے ہو، ظالموں کو دوست رکھتے ہو، مساجد میں فتنہ و فساد پیدا کرتے ہو، شیطان کے ہاتھ میں کٹھ پتلی بن گئے ہو اور اللہ تعالیٰ کی طرف جھوٹی بات منسوب کرتے ہو، اپنے گناہوں کو اس پر ڈالتے ہو اور بہادری کے ساتھ اس کی طرف منسوب کرتے ہو۔ کیا تم میں سے کوئی ایسا بھی ہے جس کی تلوار میان سے باہر نکلی ہو؟ وہ اللہ تعالیٰ کے بارے میں جھوٹی گواہی نہ دے؟ تم وہی لوگ ہو جو ان باطل نظریات کی بناء پر ایک دوسرے کے دوست بنے ہوئے ہو، کیا تم غلط عقیدے پر متفق نہیں ہو اس بے دینی میں تمہارا حصہ کتنا زیادہ ہے۔ کثرت سے ان لوگوں میں شامل ہوتے ہو، کیا تم ان لوگوں سے دوستی رکھتے ہو جو اللہ تعالیٰ کے مال پر ناجائز تسلط کرتے ہیں جو اللہ تعالیٰ کے مناروں کو گرا دیتے ہیں جو یتیموں کے مال پر قبضہ کر کے ان میں خیانت کرتے ہیں۔''

تم لوگوں نے ناپاک ترین مخلوق کو اللہ تعالیٰ کا سب سے بڑا حق دیا اور اہلِ حق کو اس سے رسوا کیا۔ اہلِ حق کی تعداد کم ہو گئی اور وہ کمزور پڑ گئے، تم نے اہلِ باطل کی مدد کی اور وہ لوگ ترقی کر کے کثرت میں ہو گئے۔ اللہ تعالیٰ کے سامنے جھکو اور اس سے توبہ مانگو بے شک اللہ تعالیٰ توبہ قبول کرنے والا ہے۔''

جبریہ فکر کی بہ الفاظ صریح مذمت اس رسالے میں موجود ہے جیسا کہ بیان کرتے ہیں:

> ''تم سب اللہ تعالیٰ کی طرف جھوٹی بات منسوب کرنے والے ہو، اپنے جرائم

کو اسی کی طرف تھوپتے ہو اور بہادری کے ساتھ اللہ تعالیٰ کی طرف ان کی نسبت کرتے ہو۔''

حضرت حسن بصری کی ہدایت

حضرت حسن بصری رحمۃ اللہ علیہ کا دوسرا رسالہ جو انہوں نے اہلِ بصرہ کی ایک جماعت کو تحریر کر کے بھیجا تھا' وہ فرماتے ہیں:

''جو اللہ تعالیٰ کی قدر اور قضا پر ایمان نہیں رکھتا' وہ حقیقت میں کافر ہے اور جس نے اپنے گناہ اللہ تعالیٰ کی طرف منسوب کیے درحقیقت اس نے کفر کیا۔ بے شک اللہ تعالیٰ کی اطاعت زبردستی کی نہیں ہوتی اور نہ ضعف حدت کی وجہ سے اس کی نافرمانی کی جاتی ہے کیونکہ مالک نے اس کو اختیار دیا اور قادر نے اس کو قدرت بخشی اور جب وہ اطاعت کریں گے تو وہ کبھی بھی ان کے اور ان کے افعال کے درمیان حائل نہ ہوگا اگر نافرمانی کریں گے تو اگر چاہے گا تو ان کے افعال کے درمیان حائل ہو جائے گا۔ وہ نافرمانی نہیں کریں گے تو اس پر ان کو مجبور نہیں کرے گا اگر جبر کرے گا تو اس کی سزا کو ختم کر دے گا۔ اگر انہیں معاف کر دے گا تو یہ اس کی شانِ قدرت ہے' یہ اللہ تعالیٰ کی مشیت ہے جو لوگوں سے پوشیدہ ہے۔ اللہ تعالیٰ کی اطاعت پر ثابت قدم رہیں تو اللہ تعالیٰ کا ان پر انعام ہے کہ ان کو خیر کی توفیق دی اور اگر غلط راستے پر چلے تو یہ اللہ تعالیٰ کے پاس ان کے خلاف حجت ہے۔''

حضرت ابن عباس کا واقعہ

جبر کے بارے میں مکمل تفصیل اس رسالے میں موجود ہے۔

علی بن عبداللہ بن عباس رضی اللہ تعالیٰ عنہما بیان کرتے ہیں:

''میں اپنے والد صاحب کے پاس تشریف فرما تھا کہ اچانک ایک شخص آیا اور اس نے دریافت کیا:

''اے ابن عباس رضی اللہ تعالیٰ عنہ! یہاں کچھ لوگ ایسے ہیں جن کا خیال

ہے کہ ہم جو کچھ کرتے ہیں، وہ سب کچھ اللہ تعالیٰ کی جانب سے صادر ہوتا ہے اور اللہ تعالیٰ معصیت کرنے والوں پر جبر سے کام نہیں لیتا۔"

ابن عباس رضی اللہ تعالیٰ عنہ نے جواب دیا:

"اگر مجھے معلوم ہو جاتا کہ یہاں کوئی ایسا شخص رہتا ہے تو میں اس کی گردن کو پکڑ کر اس قدر زور سے دباتا کہ اس کی موت واقع ہو جاتی۔ یہ مت کہو کہ اللہ تعالیٰ معصیت "کرنے والوں" پر جبر نہیں کرتا اور یہ بھی نہ کہو کہ اللہ تعالیٰ اپنے بندوں کے اعمال کے بارے میں کچھ نہیں جانتا۔ یہ کہنے پر اس کو جاہل قرار دے دو۔"

اس بات سے معلوم ہوگا کہ جبر کا نظریہ صحابہ کرام رضوان اللہ علیہم اجمعین کے دورِ حکومت بلکہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کے عہد حکومت میں ہی پیدا ہو چکا تھا اس نظریئے نے بعد کے دور میں ممتاز حیثیت اختیار کر لی اور مذہب و دین کی شکل قائم کر لی اس کے پیروکار مسلسل دعوت دیتے رہے اور لوگوں کی اس کا درس و تدریس دینے میں مشغول ہو گئے۔

مسئلہ جبر و قدر کا آغاز

ایک رائے یہ ہے اس نظریئے کو سب سے پہلے ایک یہودی نے پیش کیا اس یہودی سے بہت سے مسلمانوں نے سیکھا اور پھر اس کی نشر و اشاعت کرنے لگے۔ جعد بن درہم پہلا آدمی تھا جس نے شام کے ایک یہودی سے اس نظریئے کی تعلیم حاصل کی پھر جوش و جذبے کے ساتھ بصرہ کے لوگوں میں اس کی اشاعت شروع کر دی۔ جہم بن صفوان نے بعد میں جعد سے یہ علم سیکھا۔ شرح العیون میں مذکور ہے:

"جعد سے جہم بن صفوان نے جو کچھ سیکھا، وہ نظریات بعد میں اس کے نام سے مشہور ہو کر جہمیہ مشہور ہوئے۔"

ایک روایت کے مطابق ابان بن سمعان سے جعد نے اسے حاصل کیا اور طالوت بن اعلم یہودی سے ابان نے استفادہ کیا۔

اس عبارت سے واضح ہو گیا کہ اس نظریے کا آغاز یہودیت سے ہوا اور اس کی ابتدا صحابہ کرام رضوان اللہ علیہم اجمعین اور نبی اکرم صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کے دورِ حکومت میں ہو چکی تھی لیکن اس کے باوجود ہم یہ نہیں کہیں گے کہ یہ یہودیت کا ہی تخم ہے۔ اگرچہ اس سے پہلے اس طرح کے نظریات ایرانیوں کے ہاں پائے جاتے تھے ایسے بحث و مباحثے زردشتیوں اور مانیوں کے ہاں کثرت سے ملتے ہیں۔ یہ مذہب خراسان کے علاوہ کہیں بھی کامیابی حاصل نہیں کر سکا کیونکہ اس فرقے کا سربراہ جہیم بن صفوان خراسان تھا جس کے نام سے یہ فرقہ مشہور ہوا اور اس فرقے کی نسبت اس کی طرف ہی ہے اسے خراسان اور اس کے نواحی علاقوں کے سوا کہیں بھی دعوت کے لیے مناسب جگہ نہ ملی۔ اگرچہ یہ فرقہ حقیقت میں ایرانی یہودی فرقہ ہے اور اس فرقے میں عربوں کا کوئی حصہ شامل نہیں ہے۔

جہم بن صفوان کے نظریات

اس مسلک کے لوگ جہیم بن صفوان کے پیروکار تھے کیونکہ وہ اس مسلک کا سب سے بڑا داعی تھا۔ نیز جبر کی دعوت کے علاوہ اس کے اور بھی آراء تھے جن کو وہ دعوت دیتا تھا ان میں سے چند مندرجہ ذیل ہیں:

(۱) اس کا کہنا تھا کہ کوئی چیز بھی ہمیشہ نہیں رہنے والی حتیٰ کہ دوزخ اور جنت بھی فنا ہو جائیں گے۔ قرآن پاک میں ہمیشگی کا جو ذکر کیا گیا ہے اس سے مراد ہے کہ وہاں طویل قیام کے بعد پھر فنا ہو جانا ہے۔ مکمل طور پر بقاء (مراد) نہیں ہے۔

(۲) اس کا خیال تھا کہ جہل کفر کا نام ہے اور معرفت محض ایمان کو کہتے ہیں۔

(۳) یہ کہتا کہ اللہ تعالیٰ کا علم اور کلام دونوں حادث ہیں۔

(۴) اس نے شی یا حی سے اللہ تعالیٰ کو موصوف نہیں کیا بلکہ یہ کہا کہ میں اللہ تعالیٰ کی صفت ایسے الفاظ میں بیان نہیں کرتا جن کا اطلاق مخلوق کے کسی فرد پر جائز ہو۔ نیز اس نے اللہ تعالیٰ کے "دیدار" کی بھی نفی کی ہے۔ اور اس نے اپنے زعم کے مطابق خلقِ قرآن کے بارے میں یہ بیان کیا ہے کہ اللہ تعالیٰ کا یہ کلام قدیم نہیں بلکہ حادث ہے۔ ایک کثیر گروہ نے ان آراء میں اس کی پیروی کی جس نظریے پر اس فرقے

کی بنیاد رکھی گئی۔ مشہور ہوا جن عناصر سے مخصوص ہو گیا' وہ قول بالجبر کا مسئلہ تھا یعنی

''انسان نہ اپنا ارادہ رکھتا ہے اور نہ فعل''

ان نظریات پر سلف وخلف نے بھرپور طریقے سے تنقید کی' کوئی دقیقہ فروگزاشت اس مسلک کے بطلان میں نہیں تھا۔ جیسا کہ سابقہ اوراق میں بیان ہو چکا ہے کہ عبداللہ بن عباس' حسن ابن علی ابن ابی طالب اور عمر بن خطاب رضوان اللہ علیہم اجمعین نے ان کے رد میں کثرت سے بیان کیا ہے اور بہت سی کتب مجادلات اس مذہب کی تردید میں تحریر کی جا چکی ہیں۔

معتزلہ فرقہ

معتزلہ کی تائید

بنوامیہ کے دورِ حکومت میں فرقہ معتزلہ کی بنیاد رکھی گئی لیکن اس فرقے نے بنوعباس کے عہدِ حکومت میں خوب ترقی حاصل کی اور اسلامی عقائد پر طویل عرصے تک حاوی رہا۔ خلفائے راشدین اور بنوامیہ کے دورِ حکومت میں عراق مختلف فرقوں کا مرکز بنا ہوا تھا جن کے نظریات کے ماخذ بھی مختلف تھے ان میں سے بعض عراقی ''کلدانی'' خیالات کے مالک تھے۔ ان میں بعض لوگ اہلِ فارس سے متاثر ہوئے' بعض عیسائیوں' بعض یہودیوں سے' بعض اہلِ عرب سے متاثر ہوئے تھے لیکن بعد میں یہ سب کے سب مسلمان ہو گئے لیکن ان لوگوں نے مسلمان ہو جانے کے بعد اسلام کو اس ہی نظر سے دیکھا جو ''وراثتہ'' کی نسلوں سے ان کے پاس موجود تھی۔ یہ رنگ ان پر غالب تھا' انہوں نے اپنے نئے دینِ اسلام کی تکوین پرانے خیالات کے سانچے میں کی۔

ان میں سے بعض لوگ ایسے تھے جنہوں نے خالص تعلیمات کو کسی نئے نظریہ میں پیش نہیں کیا جو خالص اسلامی افکار و آراء کے قائل نہ تھے' وہ قدیم شعور وفکر کی طرف شعوری یا غیر شعوری طور پر مائل تھے۔ قدیم نظریات سے غیر اختیاری طور پر متاثر ہو جاتے تھے اگر علم النفس کی اصطلاح میں غیر اختیاری اثر کو بیان کیا جائے تو اس کا نام ''عقل

باطن'' ہوسکتا ہے۔

حضرت علی رضی اللہ تعالیٰ عنہ کے دورِ حکومت میں جب عراق کے اندر قدیم اور مردہ نظریات سامنے آنے لگے' ان نظریات کے اندر پھر زندگی کی حرکت پیدا ہونے لگی اور بغیر کسی روک تھام کے یہ نظریات منظرِ عام پر آ گئے' فکری اور نظریاتی اختلاف کے اس ہجوم میں خوارج اور شیعہ کے علاوہ ایک اور بڑا فرقہ سامنے آیا جو معتزلہ کے نام سے مشہور ہو گیا۔

معتزلہ کا ظہور

اس فرقے کے وقت ظہور میں مختلف بیانات ہیں۔

ایک گروہ کے مطابق امیر معاویہ کے حق میں خلافت کے وقت جب حضرت حسن رضی اللہ تعالیٰ عنہ دست بردار ہو گئے تو حضرت علی رضی اللہ تعالیٰ عنہ کے اصحاب کی ایک جماعت مکمل طور پر سیاست سے الگ ہو گئی اور ان کی سرگرمیاں صرف نظریات تک محدود ہو کر رہ گئیں۔

ابوالحسین الطرائفی اس سلسلے میں اپنی کتاب میں تحریر کرتے ہیں:

> ''یہ لوگ فرقہ معتزلہ کے نام سے مشہور ہو گئے اس کی وجہ یہ تھی جب حضرت حسن رضی اللہ تعالیٰ عنہ بن علی نے امیر معاویہ کے ہاتھ پر بیعت کرنے سے انکار کر دیا اور ان کی خلافت کے حق میں دست بردار ہو گئے۔ حضرت حسن رضی اللہ تعالیٰ عنہ اور امیر معاویہ دونوں سے ان لوگوں نے علیحدگی اختیار کر لی۔ یہ لوگ حضرت علی رضی اللہ تعالیٰ عنہ کے اصحاب میں سے تھے۔ ان اصحاب کی سرگرمیاں صرف مسجد اور گھر تک محدود ہو کر رہ گئی تھیں' ان لوگوں کا کہنا تھا:
>
> ''ہمارا تعلق تو بس عبادت اور علم سے ہے۔''

علماء کرام کی ایک بہت بڑی جماعت کا کہنا ہے کہ واصل بن عطا المعتزلہ تھا' واصل بن عطا حضرت حسن بصری رحمۃ اللہ علیہ کی خدمت میں باقاعدگی سے حاضر ہوا کرتا تھا

لیکن ایک سوال بڑے زوردار طریقے سے اس زمانے میں اُٹھا جس نے اپنے وقت کے بہت سے لوگوں کے خیالات کو اپنی طرف متوجہ کر لیا کہ ''گناہِ کبیرہ کا ارتکاب کرنے والا شخص مسلمان ہے یا نہیں؟''

اس سلسلے میں حضرت حسن بصری رحمۃ اللہ علیہ سے واصل بن عطا نے اختلاف کا اظہار کیا اور کہا:

> ''میرے خیال میں گناہِ کبیرہ کا ارتکاب کرنے والا شخص مسلمان نہیں ہے بلکہ وہ کفر اور اسلام کی درمیانی حالت میں ہوتا ہے۔''

اس اختلاف کے بعد حضرت حسن بصری رحمۃ اللہ علیہ کے حلقہ سے واصل بن عطا نے علیحدگی اختیار کر لی پھر اسی مسجد میں اپنا ایک الگ مرکز قائم کر لیا۔ تاریخ کے مطالعہ سے معلوم ہو گیا کہ فرقہ معتزلہ کا نام کیوں اور کیسے مشہور ہوا؟

مشترقین کی رائے

فرقہ معتزلہ کے بارے میں مستشرقین کے ایک گروہ کا کہنا ہے کہ یہ لوگ معتزلہ اس لیے کہلائے کہ یہ بہت متقی اور پرہیز گار تھے اور لوگوں سے' دنیا کی عیش و عشرت سے' زندگی کی تمام خواہشات سے دُور رہتے تھے۔ ''معتزلہ'' کا لفظ خود بتاتا ہے کہ اس نام سے جو لوگ مشہور ہوئے' وہ پرہیز گار اور متقی لوگ تھے۔

مستشرقین کی دلیل کا آخری حصہ درست معلوم نہیں ہوتا کیونکہ فرقہ معتزلہ میں نیک لوگ' گناہ گار' فاجر' فاسق اور ابرار ہر طرح کے لوگ شامل تھے۔

معتزلہ کے پانچ بنیادی نظریات

ابوالحسن الخیاط اپنی کتاب میں فرقہ معتزلہ کے بارے میں یوں بیان کرتے ہیں:

''جو شخص درج ذیل پانچ نظریات سے متفق نہیں ہو گا وہ معتزلی نہیں کہلائے گا:

(۱) توحید یعنی اللہ تعالیٰ کی وحدانیت کا اقرار

(۲) وعید و وعدے پر یقین پختہ ہو۔

(۳) کفر اور اسلام کے درمیان ایک اور منزل موجود ہونے کا عقیدہ رکھنا۔

(۴) عدل

(۵) امر بالمعروف کا حکم دینا اور نہی عن المنکر سے روکنا

ان پانچ نظریات کا مالک معتزلی کہلائے گا۔"

سابقہ سطور میں ہم نے معتزلہ کے پانچ بنیادی نظریات کا ذکر کیا ہے۔ اب ہم اس بات کی وضاحت کریں گے کہ ان پانچ بنیادی نظریات کے بارے میں معتزلہ کا موقف کیا ہے؟

توحید

معتزلہ کے تمام تر نظریات کی بنیاد توحید کا خالص نظریہ ہے۔ امام ابوالحسن اشعری نے عقیدۂ توحید کے بارے میں معتزلہ کے نظریات کو ان الفاظ میں بیان کیا ہے:

> "اللہ تعالیٰ ایک ہے اس کی کوئی مثال نہیں ہے۔ وہ سمیع و بصیر ہے' اس کا کوئی جسم نہیں ہے اور نہ ہی اس کی کوئی شکل و صورت ہے۔ اس کا خون یا گوشت نہیں ہے وہ جوہر یا عرض نہیں ہے۔ اس کا کوئی رنگ' ذائقہ یا خوشبو نہیں ہے۔ اسے چھوا نہیں جا سکتا۔ وہ گرمی' ٹھنڈک' خشکی' گیلا پن' لمبائی' چوڑائی اور گہرائی سے پاک ہے۔ وہ اجتماع اور افتراق سے پاک ہے۔ وہ حرکت اور سکون سے پاک ہے۔ اس کے اجزاء اور حصے نہیں ہیں۔ اس کے اعضاء و جوارح نہیں ہیں۔ وہ جہاد سے پاک ہے۔ اس کے لیے دائیں' بائیں' آگے' پیچھے' اوپر' نیچے کوئی جہت نہیں ہے۔ وہ کسی جگہ میں نہیں سما سکتا ہے۔ وہ وقت سے ماوراء ہے۔ وہ کسی سے الگ نہیں ہے اور کسی کے ساتھ ملا ہوا بھی نہیں ہے جو باتیں مخلوق کے ساتھ مخصوص ہیں وہ اس سے پاک ہے۔ وہ حادث اور فانی ہونے سے پاک ہے۔ اس کو گنا یا ناپا نہیں جا سکتا اس کی کوئی حد نہیں ہے اس کی کوئی اولاد نہیں ہے وہ کسی کا باپ نہیں ہے۔ مقدار اس کا احاطہ نہیں کر سکتی' پردے اسے چھپا نہیں سکتے' حواس اس کا ادراک نہیں کر سکتے اس کے بارے میں اندازہ نہیں لگایا جا سکتا وہ مخلوق میں سے کسی کے ساتھ میں

> مشابہت نہیں رکھتا۔ اس پر کوئی مصیبت یا آفت نازل نہیں ہو سکتی۔ وہ تصورات سے ماوراء ہے۔ وہ اوّل، سابق، متقدم، عالم، قادر، چن ہے آنکھ اسے نہیں دیکھ سکتی۔ بصارت اس تک نہیں پہنچ سکتی۔ سوچ اس کا احاطہ نہیں کر سکتی، سماعت اسے سن نہیں سکتی۔ اس کی صفات عام مخلوق جیسی نہیں ہیں۔ صرف وہ ہی قدیم ہے۔ اس کے علاوہ کوئی اور قدیم نہیں ہے، صرف وہی معبود ہے اس کے علاوہ کوئی اور معبود نہیں ہے۔ اس کی بادشاہی میں کوئی اس کا شریک نہیں ہے۔ اس کا کوئی وزیر یا مشیر نہیں ہے۔ اپنے ارادے کو پورا کرنے کے لیے اسے کسی کی مدد کی کوئی ضرورت نہیں ہے۔ اس نے جو چاہا، کسی سابقہ مثال کے بغیر پیدا کر دیا اور یہ اس کے لیے مشکل نہیں ہے۔ وہ نفع اور نقصان سے پاک ہے۔ وہ لذت اور مزے سے پاک ہے۔ وہ تکلیف اور مصیبت سے پاک ہے اس پر فنا طاری نہیں ہو سکتی ہے اس میں کوئی کمی، کوتاہی، بے بسی، بے چارگی نہیں ہے۔ اسے کسی کی ضرورت نہیں ہے۔ اس کی کوئی بیوی یا اولاد نہیں ہے"۔

مذکورہ بالا اصولوں کی روشنی میں معتزلہ اس بات کے قائل ہیں کہ قیامت کے دن اللہ تعالیٰ کا دیدار نہیں ہو سکے گا چونکہ صرف اسی چیز کو دیکھا جا سکتا ہے جس کا مخصوص جسم ہو، اور جہاد ہو۔

اسی طرح معتزلہ اس بات کے قائل ہیں کہ صفات، ذات کا حصہ ہوتی ہے، ورنہ متعدد قدیم وجودوں کی موجودگی لازم آئے گی۔

معتزلہ کے نزدیک قرآن مخلوق ہے، کیونکہ کلام اللہ تعالیٰ کی صفت نہیں ہے۔

(۲) عدل

فرقہ معتزلہ کے دوسرے اصول ''عدل'' کے بارے میں مسعودی تحریر کرتا ہے:

''اس کا بنیادی مفہوم یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ شر کو پسند نہیں کرتا اور نہ ہی اللہ تعالیٰ لوگوں کے افعال کو پیدا کرتا ہے' لوگ جو کچھ کرتے ہیں اور جس سے باز رہتے ہیں' وہ اس قوت کے تحت سب کچھ انجام دے رہے ہیں جو اللہ تعالیٰ نے ان کو عطا کی ہے۔ اللہ تعالیٰ اس بات کا حکم دیتا ہے جس کو وہ پسند کرتا ہے اور اس بات سے منع کرتا ہے جس کو پسند نہیں کرتا۔ اللہ تعالیٰ جس نیکی کا حکم دیتا ہے اس کے نزدیک زیادہ پسندیدہ ہے اور ہر بُرائی جس سے روکتا ہے۔ اللہ تعالیٰ کے نزدیک وہ بُری ہے۔ اللہ تعالیٰ اپنے بندوں پر طاقت سے زیادہ بوجھ نہیں ڈالتا اور نہ ایسا کام اپنے بندوں سے کرواتا ہے جس کی وہ قدرت نہیں رکھتے۔ نیز اللہ تعالیٰ نے جو قدرت اپنے بندوں کو دے رکھی ہے' کوئی بسط اور قبض اس کی قوت نہیں رکھتا۔ اللہ تعالیٰ ہر چیز پر قادر ہے جس سے جو کروانا چاہتا ہے' کروا لیتا ہے اگر اللہ تعالیٰ چاہتا تو تمام لوگوں کو اپنا فرمانبردار بنا لیتا اگر اللہ تعالیٰ کی یہ خواہش ہوتی کہ میرا کوئی بندہ گناہ کے قریب نہ جائے تو بے شک وہ اس پر بھی قادر ہے لیکن اللہ تعالیٰ نے ایسا نہیں کیا کیونکہ اگر اللہ تعالیٰ ایسا کرتا تو بندوں کی آزمائش کیسے ہو سکتی تھی۔''

ان باتوں سے ظاہر ہو گیا کہ جہمیہ کے اس نظریئے سے فرقہ معتزلہ اختلاف کرتے ہیں کہ انسان اپنے افعال میں مکمل طور پر مختار ہے اس لیے انسان کو کسی کام کا ذمہ دار قرار نہیں دیا جا سکتا اگر کسی کو اس کی مرضی کے خلاف کوئی کام کرنے پر مجبور کیا جائے تو اس پر

کوئی الزام عائد نہیں ہوگا اگر وہ کسی کام کو نہ کرنے پر مجبور ہو تو وہ کیسے نافرمان ہو سکتا ہے۔ اس بناء پر فرقہ معتزلہ کہتا ہے کہ انسان اپنے افعال کو خود پیدا کرتا ہے، اللہ تعالیٰ اس کے افعال کو پیدا نہیں کرتا لیکن اس کو یہ مشکل پیش آئی کہ اللہ تعالیٰ کی ذات کو عاجز ہونا لازم نہیں آتا۔ انہوں نے کہا کہ یہ جو کچھ بھی ہے اللہ تعالیٰ کی قدرت کی بدولت ہے جو اس نے انسانوں کو عطا کی ہے۔ وہ عنایت کرنے والا ہے اور دینے والا بھی ہے، اللہ تعالیٰ کو پورا اختیار ہے کہ جو کچھ اس نے انسان کو عطا کیا ہے اس کو واپس بھی لے سکتا ہے۔

(۳) وعد اور وعید

وعید و وعد کا بنیادی مفہوم یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ کو مکمل اختیار حاصل ہے کہ وہ نیکی کرنے والے پر مہربان ہو اور اس کو "اس کی نیکی" کی اچھی جزا دے اور جو بُرا کام کرتا ہے اس کو "اس کی بُرائی" کا ویسا ہی بدلہ دے اور اس کو عذاب دے۔ گناہِ کبیرہ کا ارتکاب کرنے والے شخص کی توبہ اس وقت تک قبول نہ کریں جب تک وہ سچے دل سے معافی نہ مانگ لے۔

(۴) درمیانی درجہ

شہرستانی فرقہ معتزلہ کے اس نظریے کی تشریح اس طرح کرتے ہیں:

> "واصل بن عطا کا نظریہ یہ ہے کہ ایمان سے مراد اچھی عادات ہیں جب یہ کسی انسان میں موجود ہوتی ہیں تو وہ مسلمان کہلائے گا لہٰذا لفظ مومن کسی شخص کی تعریف کرنے کے طور پر استعمال ہوتا ہے۔ فاسق شخص کے انسان یہ صفات نہیں پائی جاتیں اس لیے وہ فاسق شخص تعریف کا حق دار نہیں ہے اور وہ مومن بھی نہیں کہلائے گا لیکن اس شخص کو کافر بھی نہیں کہے گا کیونکہ وہ کلمہ شہادت کا اقرار کرتا ہے اور اس میں اچھی عادات پائی جاتی ہیں جن سے انکار نہیں کیا جا سکتا ہے اگر اس نے گناہِ کبیرہ کا ارتکاب کیا ہو اور اس حالت میں اس کو موت آ جائے مگر اس نے توبہ بھی نہیں کی تو وہ جہنم میں داخل ہوگا جس میں ہمیشہ رہے گا کیونکہ آخرت میں صرف دو طرح کے لوگ موجود ہوں

گے' ایک جنتی اور دوسرے دوزخی ''گناہِ کبیرہ کا مرتکب'' اس کو اتنی رعایت عطا کی جائے کہ عذاب کی سختی اس پر ذرا کم ہوگی اور وہ کافر سے ایک درجہ اوپر رہے گا۔''

اسلوب فکر کے عوامل

فرقہ معتزلہ کے نزدیک مومنین پر نیک کاموں کا حکم دینا اور بُری باتوں سے روکنا واجب ہے جو انسان اسلام کی تبلیغ، گمراہ لوگوں کو ہدایت اور سیدھے راستے سے بھٹکے ہوؤں کی اصلاح کرنے میں مشغول ہیں ممکنا طور پر متعلقہ لوگ وعظ و نصیحت اور تقریر و خطابات سے اس فریضہ کو سرانجام دے رہے ہیں اور جن کے پاس تلوار موجود ہے، وہ تلوار کے ذریعے اس فرض کو پورا کر رہے ہیں۔ نظریات بیان کرتے وقت فرقہ معتزلہ زیادہ طرح عقلی دلائل پر بھروسہ کرتے ہیں اور شرعی امور کے سوا تمام مسائل کو عقل کی کسوٹی پر پرکھتے ہیں جو بات عقلی دلائل سے قابل قبول ہوتی ہے اس کو اختیار کر لیتے ہیں اور جو عقلی اعتبار پر پوری نہیں اُترتی اس کو ترک کر دیتے ہیں اگر غور و فکر کیا جائے تو اس اسلوب فکر کے عوامل مندرجہ ذیل ہیں:

(۱) ان لوگوں کا زیادہ تر تعلق عراق اور فارس کے شہروں سے تھا اور یہ دونوں مقامات قدیم تہذیب ''حضارت'' کا مسکن تھا۔

(۲) بہت سے غیر عربی لوگ بھی اس فرقے میں شامل تھے مگر وہ سب کے سب آزاد کردہ غلام تھے۔

(۳) مخالفین کے نظریات کی تردید نقلی دلائل سے زیادہ عقلی دلائل سے کی جاتی ہے، غیر مسلم سے بحث و مباحثہ کے وقت کتاب اللہ اور حدیث کو دلائل کے طور پر پیش نہیں کرنا چاہیے کیونکہ عقل ہی ایک ایسا معیار ہے جس کو مدمقابل قبول کرنے پر مجبور ہیں۔

(۴) یہ قدیم فلسفیوں کے خیالات سے بھی کافی حد تک متاثر ہوئے کیونکہ ان کا زیادہ میل جول یہودیوں سے تھا' ان لوگوں نے فلسفیانہ نظریات کو عربی زبان میں نقل کر لیا

تھا۔

عقلی دلائل پر بھروسہ کرنے کا نتیجہ یہ نکلا کہ فرقہ معتزلہ کسی چیز کی اچھائی یا اس کی بُرائی کا فیصلہ عقلی دلائل سے کرتے تھے اور کہتے ہیں:

> ”تمام اچھی چیزیں عقلی اعتبار سے واضح ہیں اور واجب امور کی طرح قابلِ قبول ہیں۔ مثلاً عقلی دلائل سے یہ بات درست ہے کہ روزی دینے والے کا شکر ادا کرو اس سے پہلے کہ اس کا شکر ادا کرنے کے بارے میں تاکید کی جائے کہ وہ واقعی ہی شکر کے لائق ہے‘ اچھائی اور بُرائی اچھے اور بُرے کی ذاتی صفات ہیں۔“

فرقہ معتزلہ کا کہنا ہے کہ ”صلاح“ اور ”اصلح“ کا وجوب اللہ تعالیٰ کی طرف سے ہوتا ہے کیونکہ اللہ تعالیٰ سے نیکی کا پہلو رکھنے والی بات ہی صادر ہو سکتی ہے اور ایسی بات سرزد نہیں ہو سکتی کہ کسی ”غیر صالح“ امر کا ارتکاب اس کی ذات سے ہو۔

معتزلہ اور اسلامی نظریات کا دفاع

اسلام کے حلقہ میں بہت سے غیر مسلم داخل ہو گئے' ان میں نصرانی' یہودی' صابی' مجوسی سب ہی شمار ہوتے ہیں' ان مذاہب سے تعلق رکھنے والے جو لوگ دائرۂ اسلام میں داخل ہوئے' ان کے پیشوا اپنے سابقہ مذاہب اور ادیان کی تعلیمات سے پوری طرح آگاہ تھے' یہ تعلیمات ان کے ذہن میں بھرپور طریقے سے راسخ ہو چکی تھیں۔ اسلام میں داخل ہونے کے بعد یہ لوگ اپنے عقیدے کی تعریف کرتے تھے کیونکہ انہوں نے اسی نظریئے سے اسلام کو سمجھا تھا بظاہر وہ حاکم وقت کے خوف سے مسلمان ہونے کا اقرار کرتے تھے مگر ان کے دِلوں میں غیر اسلامی عقائد چھپے ہوئے تھے۔ یہ لوگ مسلمانوں کے اندر اپنے مخصوص نظریات کی دعوت بڑی حکمتِ عملی کے ساتھ دیتے تھے۔ اور مسلمانوں کے ذہنوں میں اسلامی عقائد کے بارے میں شک وشبہات پیدا کرتے تھے۔ یہ لوگ ان کے عقائد وافکار کو مکمل طور پر تبدیل کرنے کی کوشش میں مصروف ومنہمک تھے۔

آہستہ آہستہ ایسے لوگوں کے بے شمار گروہ پیدا ہو گئے جنہوں نے ظاہری طور پر اسلام کا لبادہ اوڑھا ہوا تھا لیکن اصل میں وہ اسلام کی بنیاد کو کمزور کرنے کے درپے تھے۔ مثلاً زنا' رقہ' مشبہہ اور مجسمہ شامل تھے۔ فرقہ معتزلہ اپنی فہم وفراست کو اس کے برعکس ڈھال بنا کر سامنے آئے' معتزلہ کے وہ پانچ نظریات جن کا سابقہ اوراق میں ذکر ہو چکا ہے۔ اصل میں وہ پانچ نظریات انہی فرقوں کو تردید کے لیے تھے۔ درحقیقت ان کا عقیدہ توحید مجسمہ اور مشبہہ کی طرح تھا جو اللہ تعالیٰ کی شکل اور جسم کے قائل تھے۔ اصول عدل جمیہ پر

تنقید کرتا ہے یعنی جبر و اختیار کے بارے میں ایک واضح مؤقف ''وعد و وعید'' اصول مرجیہ کی رو میں تھا جس کی رو سے نیکی کی جزا اور بُرائی کی سزا مقرر ہے۔ گناہِ کبیرہ کا ارتکاب کرنے والے شخص کو خوارج کافر قرار دیتے ہیں' معتزلہ نے خوارج کے اس مؤقف کی تردید میں ایک نیا نظریہ پیش کیا اور وہ یہ ہے کہ اسلام اور کفر کی دو مختلف منازل کے درمیان ایک تیسری منزل بھی موجود ہوتی ہے۔ المقنع خراسانی نامی ایک شخص خلیفہ مہدی کے عہد خلافت میں منظر عام پر آیا' یہ عقیدہ تناسخ ارواح کا قائل تھا اس المقنع خراسانی شخص نے بہت سے لوگوں کو گمراہ کر دیا اور پھر ان کو اپنے ساتھ ملا لیا' یہ ''ماوراء النہر'' میں رہائش پذیر تھا اس کا زور توڑنے کے لیے مہدی نے اس سلسلے میں بہت زیادہ مشکلات برداشت کیں۔ حیرانگی کی بات یہ ہے کہ مقنع خراسانی کے اثرات ختم کرنے کے لیے اس کو زفارقہ تک سے ایک طرح مفاہمت کی تا کہ کسی طرح بھی یہ لوگ اس کو ختم کر دیں مگر تلوار یہ کام نہیں کر سکتی کہ باطل نظریات کا دم توڑ دے یا مذہب کو موت سے ہمکنار کر دے۔

معتزلہ ایک ایسا گروہ تھا جس نے فساد والوں کا بڑی بہادری سے مقابلہ کیا اور عقلی دلائل سے مسلح ہو کر ان کو ختم کر دیا۔ شک کے تمام پردے ہٹا دیئے اور ان کی ضلالت و گمراہی کو واضح کر دیا جس کا نتیجہ یہ نکلا کہ آج کہیں بھی اس مذہب کا نام ونشان تک موجود نہیں ہے۔

معتزلہ اور عباسیوں کی سرپرستی

فرقہ معتزلہ بنوامیہ کے عہد حکومت میں نمایاں ہوا لیکن اس فرقے کو امویوں سے کوئی زیادہ نقصان نہیں پہنچا اور نہ ہی کسی مسئلے پر اختلاف پیدا ہوا کیونکہ بنوامیہ کے عہد حکومت میں اس فرقے کا عمل سے کوئی تعلق نہ تھا' ان کی ساری کوششیں نظریات تک محدود تھیں۔ عقلی دلیل کے مقابلے میں عقلی دلیل پیش کرتے تھے' قیاس سے ان لوگوں کو کوئی لگاؤ نہیں تھا اگر تھوڑا بہت تھا بھی تو صرف ان کے دلائل بیان تک محدود تھے یہ لوگ ہتھیار استعمال کرنے کی بجائے عقلی دلائل زیادہ پیش کرتے تھے۔

ہر گروہ میں ان کے پیروکار ظاہر ہو رہے تھے یہاں تک کہ اس فرقے سے بنوامیہ کا شاہی خاندان بھی نہ بچ سکا۔ کہا جاتا ہے کہ یزید بن عبدالملک معتزلی نظریات رکھتا تھا اور معتزلہ کے پانچ بنیادی نظریات کا قائل تھا۔

جب بنوعباس کا عہد حکومت آیا تو بے دین زنارقہ کا طوفان پورے زور کے ساتھ ابھرا تو بنوعباس کے خلفاء نے محسوس کیا کہ اس طوفان کا مقابلہ صرف فرقہ معتزلہ ہی کر سکتا ہے۔ یہ زندیق لوگوں کے تلوار آبدار اور ملحدین کے لیے ناگہانی آفت ثابت ہوئے یہاں تک کہ مامون رشید کا عہد حکومت آ گیا۔ مامون رشید نے ان لوگوں کو خوش آمدید کہا' انہیں سرکاری اثر و رسوخ عطا کیے پھر جب اس نے دیکھا کہ فرقہ معتزلہ اور فقہاء کے درمیان اختلافات پیدا ہو رہے ہیں تو مامون رشید نے ان کے درمیان بحث و مباحثے کرائے تا کہ کسی قطعی رائے تک پہنچا جا سکے تو مامون رشید فرقہ معتزلہ سے اس قدر متاثر ہوا

کہ اس نے علماء و محدثین کو فرقہ معتزلہ کا ہم نوا بنانے کے لیے خلق قرآن کے مسئلے میں اپنی حکومت کا سارا دبدبہ ختم کر دیا۔

کسی نظریئے یا مسلک کی حمایت میں کوئی طاقت بھی لوگوں کا عقیدہ تبدیل نہیں کر سکتی پھر جب اسلامی تعلیمات میں زبردستی جائز نہیں تو یہ کیسے ممکن تھا کہ لوگوں پر ایک ایسا عقیدہ مسلط کر دیا جائے جس کی مخالفت کو کسی طور پر کفر قرار نہیں دیا جا سکتا۔

مامون نے پوری کوشش کی کہ مسلمان علماء خلق قرآن کا نظریہ تسلیم کر لیں۔ بعض نے خوف سے، لالچ سے، حالات کی مجبوری کے تحت اس عقیدے کو تسلیم کر لیا لیکن حقیقت میں انہوں نے دل سے اس نظریئے کو تسلیم نہیں کیا تھا لیکن بعض لوگوں نے اپنے عقیدے کے خلاف کوئی بات تسلیم نہ کی اس سلسلے میں انہوں نے نہایت بہادری کے ساتھ قید و بند کے ظلم و ستم کو برداشت کرتے رہیں۔

مامون رشید کے عہد حکومت میں اس مسلک کا آغاز ہوا۔ معتصم بھی باپ کی وصیت کے مطابق اس مسلک پر قائم رہا اور ظلم و ستم کا بازار گرم رکھا اس کے بعد واثق باللہ کا زمانہ آیا تو اس نے بھی یہی کچھ کہا بلکہ اس نے ایک اور نئے مسئلے پر ''اللہ تعالٰی کا دیدار ممکن نہیں ہے'' پر لوگوں کو مجبور کرنا شروع کر دیا۔ یہ فرقہ معتزلہ کا پیدا کردہ نظریہ تھا جب متوکل باللہ مسند خلافت پر فائز ہوا تو اس نے یہ سلسلہ ختم کر دیا اور عقائد کے سلسلے میں لوگوں کو پورا اختیار دے دیا۔

معتزلہ اور ان کے مخالفین

ایک مطالعاتی جائزہ

آخر کار فرقہ معتزلہ کے خلاف محدثین اور فقہاء ایک سرگرم عمل ہو گئے، ان کی حالت یہ تھی کہ وہ دشمنوں کے درمیان گھرے ہوئے تھے، یہ دونوں گروہ بہادر تھے، ایک طرف سے زنارقہ اپنے ساتھیوں کے ساتھ حملہ کے لیے تیار تھے اور دوسری طرف محدثین و فقہاء بھی میدان میں آ نکلے۔ فقہاء کے بحث و مباحث کا غور و فکر سے مطالعہ کیا جائے تو معلوم ہوتا ہے کہ ان کا حملہ فرقہ معتزلہ پر کتنا زبردست تھا، علم کلام اور متکلمین کی مذمت میں امام شافعیؒ اور امام احمد بن حنبل کافی آگے بڑھ جاتے ہیں اس طرح فرقہ معتزلہ بھی کوئی بھرپور کوشش نہیں کرتے۔

اب سوال یہ سامنے آتا ہے کہ محدثین و فقہاء اور فرقہ معتزلہ کا نقطہ نظر اسلام کی کامیابی تھا تو پھر محدثین و فقہاء فرقہ معتزلہ کو حقارت کی نگاہ سے کیوں دیکھتے تھے؟ اور اس فرقے کو برداشت کیوں نہیں کرتے تھے؟ اس کی وجوہات مختلف ہو سکتی ہیں جن میں چند وجوہات کا ذکر مندرجہ ذیل ہے:

فرقہ معتزلہ دین کو سمجھنے میں سلف صالحین کے طریقے سے ہٹ کر مختلف راستوں پر چلتے تھے۔ سلف صالحینؒ کے نزدیک صرف کتاب اللہ سے اللہ تعالیٰ کی صفات کی تعریف کا مواد مل سکتا ہے۔ وہ قرآن پاک کے علاوہ کسی دوسرے ماخذ کو کوئی اہمیت نہیں دیتے تھے اور نہ ہی دوسرے ماخذ سے ان کو اطمینان حاصل ہوتا تھا۔ عقائد کو سمجھنے کے لیے سلف

صالحین صرف قرآن پاک کی آیات پر بھروسہ رکھتے تھے۔ محکم آیات کے بارے میں تو کوئی سوال نہ تھا لیکن جہاں متشابہ آیات آ جاتی تھیں وہاں لغت کے ماخذ کی طرف رجوع کر لیتے تھے اگر پھر بھی سمجھ میں کچھ نہ آتا تو خاموش ہو جاتے تھے اور فتنے سے بچنے کے لیے خاموشی اختیار کر لیتے تھے' ان کا خیال تھا کہ کہیں سیدھے راستے سے ہٹ کر گمراہی کی طرف مائل نہ ہو جائیں۔

عربوں کے لیے یہی اسلوب زیادہ مناسب تھا کیونکہ وہ لوگ اُمی تھے اور فلسفہ و منطق سے ان کا کوئی تعلق نہ تھا۔

فرقہ معتزلہ نے اس راستے سے اپنا رُخ بدل لیا' ہر مسئلے میں عقل کو راہبر بنایا اور عقلی دلائل کی بناء پر ہی بحث کرتے تھے لیکن فقہاء کے لیے یہ چیز تکلیف دہ تھی۔ وہ اس سے مانوس نہ تھے اور نہ ہو ہی سکتے تھے لہٰذا نوبت طعن و تشنیع اور نہایت ناگوار گزرنے والے کلمات تک آ گئی' فرقہ معتزلہ کی اکثریت اس برتاؤ کی حق دار نہ تھی۔

ایک مستشرق نے تحریر کیا ہے:

> ''ہم نے فرقہ معتزلہ کی کوئی ایسی آواز نہیں سُنی جن کو سُن کر یہ اندازہ ہو کہ یہ دین کے مخالف ہیں۔''

ثنویہ اور زنادقہ کے نظریات کے لیے معتزلہ سرگرم عمل ہو گئے' انہوں نے بحث و مباحثہ کا پھر ہتھیار استعمال کیا' وہ مدمقابل کو اسی کے ہتھیار سے للکارتے تھے' ان کو مدمقابل کے ساتھ دلائل سے لڑنے میں مہارت حاصل تھی جس طرح ایک پہلوان اپنے مقابل پر اسی کے داؤ پیچ سے اس پر حملہ کر دیتا ہے اور اس کو شکست سے دوچار کرنے کے لیے اس کے آزمائے ہوئے دلائل استعمال کرتا ہے۔

فرقہ معتزلہ نے زنادقہ کو نیچا دکھانے کے لیے ان کے علوم کا مطالعہ کیا۔

فرقہ معتزلہ نے علوم کا مطالعہ کرنے کے بعد ان کے دلائل کو اپنا لیا اور ان کے بحث و مباحثہ کا طریقہ اختیار کر لیا' کسی کہنے والے نے کیا خوب کہا ہے:

جو شخص دشمن کے سامنے ڈٹ کر مقابلہ کرتا ہے' وہ ہر طرح چوکس رہنے کے باوجود

اس سے مربوط بھی ہوتا ہے اور لڑتے وقت تمام شرائط پر عمل کرتا ہے۔ لڑائی کے وقت دشمن کے تمام افعال اس کی نظر میں ہوتے ہیں اس ربط والحاق کا نتیجہ یہ نکلتا ہے کہ وہ کسی نہ کسی طرح دشمن کے طریقوں کو ہی اپنا لیتا ہے بالکل اسی طرح کا حال غور وفکر کی جنگ کا ہے یہاں دونوں فریقین ایک دوسرے سے بحث ومباحثہ کی جنگ کرنے کے باوجود ایک دوسرے کو متاثر کرتے ہیں، کچھ خود فائدہ حاصل کرتے ہیں اور کچھ دوسروں کو دیتے ہیں۔

حنابلہ کو شکایت تھی کہ ان کے فرقے کے کچھ لوگ ملحدین سے بحث ومباحثہ میں ملے اس مباحثے کے دوران وہ حریف سے اس قدر متاثر ہوئے کہ لوگ اپنے آپ پر قابو نہ پا سکے پھر اس میں حیرانگی کی بات کیا ہے؟ کہ فرقہ معتزلہ میں باہمی بحث ومباحثہ کے سبب زنادقہ اور ثنویہ کے کچھ نظریات شامل ہو گئے تھے۔

فرقہ معتزلہ عقائد کو سمجھنے کے لیے عقلی دلائل سے کام لیتے تھے، یہ لوگ نص پر بھروسہ نہیں کرتے تھے اگر بھروسہ کرتے بھی تو صرف اس صورت میں کہ موضوع بحث کوئی شرعی حکم ہو یا اس سے تعلق رکھتا ہو باقی تمام امور میں عقل کو ہتھیار کے طور پر استعمال کرتے تھے اور عقلی دلائل پر ہی انحصار کرتے تھے۔

معتزلہ کی بنیادی فکر

فرقہ معتزلہ کے بارے میں امام ابوالہذیل بیان کرتے ہیں:

ملائکہ اور اہلِ جنت غیر مختار ہیں کیونکہ اگر وہ خود مختار ہوتے تو اللہ تعالیٰ ان کو اپنا مکلف بنا لیتے۔ وہ یہ بھی کہتے تھے کہ آخرت دارِ جزا ہے لیکن دارِ سزا نہیں۔ عقلی طور پر یہ بات بالکل واضح ہے کہ کسی کو اختیار دینے کا مطلب یہ نہیں ہے کہ اسے مکلف بھی ضرور کیا جائے۔

خیاط کہتے ہیں کہ بعد میں ابوالہذیل نے اپنے اس قول کی طرف رجوع کر لیا تھا۔

فرقہ معتزلہ میں اس قسم کے تھوڑے بہت نظریات پائے جاتے ہیں جن سے مشتعل اور ناراض ہو کر فقہاء ان کے خلاف سرگرمِ عمل ہو گئے اور ان کے بارے میں نازیبا کلمات استعمال کرنے لگے حالانکہ مناسب طریقہ یہ تھا کہ جن باتوں پر اعتراض تھا اس پر تنقید

کرتے اور ایسے فتنوں سے دُور رہتے جو انہیں ظلم و زیادتی کرنے والا ٹھہراتے۔

معتزلہ نے جن حضرات کی مخالفت کی، وہ قدر و منزلت کے لحاظ سے بلند مقام رکھتے تھے تو جب ان کا ذکر کرتے تو بہت زیادہ سخت الفاظ استعمال کرتے تھے۔ فقہ و حدیث کی شخصیتوں کے بارے میں جاحظ کا قول یہ ہے:

محدثین اور عوام مکمل طور پر مقلد ہیں، غور و فکر اور بحث و مباحثے میں عقلی دلائل کو زیادہ پسند کرتے تھے حالانکہ کتاب اللہ اس سے منع کرتی ہے اور یہ کہتے ہیں کہ تمام متقی و عابد اور پرہیزگار لوگ ہم میں سے ہیں اگر عبادت گزاری کی بات کی جائے تو ان کی ساری جماعت کے مقابلے میں خوارج جیسے قلیل فرقے کے لوگ زیادہ عبادت گزار ہیں۔

اس طرح کی بہت سی ایذاء رسانی پہنچانے والی باتیں ایسی تھیں جن کی وجہ سے مسلمان فرقہ معتزلہ سے نفرت کرنے لگے۔

عباسیوں کی سرپرستی

عباسی خلفاء فرقہ معتزلہ کے بڑے قدردان تھے، انہوں نے صرف قدردانی پر ہی اتفاق نہیں کیا بلکہ اس مسلک کو قبول کرنے کے لیے لوگوں کو مجبور کر دیا اور اکابر محدثین تک کو معاف نہ کیا، ان کو ہر طرح کی سختیاں پہنچائیں اور ان پر ظلم و ستم کے ایسے پہاڑ توڑ دیئے کہ دیکھنے والے خوف زدہ ہو گئے۔ وہ لوگ عباسی خلفاء سے ہمدردی کرنے لگے اور فرقہ معتزلہ سے نفرت کرنے لگے حالانکہ فرقہ معتزلہ ہی فقہاء و محدثین کی اس پریشانی کا اصل سبب تھا۔ ظلم و ستم اور مجبور کرنے کا سلسلہ فرقہ معتزلہ ہی کے کہنے پر شروع ہوا تھا، ان میں سے کچھ لوگ ایسے بھی تھے جو عباسی خلفاء کی ان زیادتیوں کو بُری نظر سے دیکھتے تھے اور اکابر محدثین جس مصیبت میں گرفتار تھے، ان پر انہیں بہت افسوس تھا۔

جاحظ کہتا ہے:

ہم کسی بھی شخص کو کافر قرار نہیں دیتے جب تک اِتمامِ حجت نہ پہنچالیں، ہم صرف ان لوگوں کو آزمائش میں مبتلا کرنا پسند کرتے ہیں جو اہل تہمت ہوتے ہیں نہ کسی شخص کو ڈھونڈ کر امتحان گاہ تک لاتے ہیں نہ ان لوگوں کے راز فاش کرتے ہیں جو مشکوک ہوتے ہیں

اگر سب کے راز کھول دیئے جائیں تو سب سے زیادہ بدنام حاکم خود ہی ہوں گے۔

عباسی خلفاء کی بے جا حمایت سے فرقہ معتزلہ سے لوگوں کو الگ کر دیا کیونکہ لوگوں کا کہنا تھا کہ اگر حجت و دلیل میں کوئی طاقت وقوت ہو تو حاکم کی مدد کی کوئی ضرورت نہیں ہوتی۔

یہاں ایک اور حقیقت کی وضاحت نہایت ضروری ہے، بہت سے ملحدین معتزلہ کا لبادہ پہن کر ان کی جماعت میں شامل ہو گئے اور اپنے نظریات کی دعوت دینے کے لیے مشغول ہو گئے، ان کا مقصد صرف یہ تھا کہ اسلام کی بنیاد کو کھوکھلا کر دے، یہ لوگ جب سامنے آئے تو فرقہ معتزلہ نے ان کو الگ کر دیا۔

ابن الراوندی، ابوعیسیٰ الوراق احمد بن حافظ اور فضل بن حدثی اسی جماعت سے تعلق رکھتے تھے۔ ان سب لوگوں نے اسلام میں یہ بدعات کو فروغ دیا، ان میں سے بعض لوگ ایسے بھی تھے جو لالچی تھے اور مسلمانوں کے عقائد کو بگاڑنے کے لیے یہودیوں سے پیسے لیتے تھے۔ فرقہ معتزلہ کو جب ایسے لوگوں کے بارے میں معلوم ہو جاتا تو وہ ان سے قطع تعلقی اختیار کر لیتے اور ان کی بُری عادات پر کوئی توجہ نہ دیتے تھے لیکن اس کا کیا ہو سکتا تھا کہ تہمت برأت سے زیادہ ثابت ہوتی ہے۔

معتزلہ اور اہل سنت

سنی علماء کی آراء

فقہاء و محدثین اور فرقہ معتزلہ کے درمیان شدت سے اختلافات پیدا ہو گئے جن کا نتیجہ یہ نکلا کہ معتزلہ آہستہ آہستہ ختم ہو گئے۔

امام محمد بن الحسن شیبانی نے یہ فتویٰ دیا کہ اگر کسی معتزلی شخص کی اقتداء میں کوئی نماز ادا کرے گا تو اس کی نماز باطل ہو جائے گی اور نماز کو دوبارہ ادا کرنا ہو گا۔

امام ابو یوسف جو امام ابو حنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کے خاص شاگرد تھے انہوں نے معتزلہ کو زندیقوں کے گروہ میں شامل کرنے کا فتویٰ دیا۔

امام مالک رحمۃ اللہ علیہ جیسے عظیم فقیہہ اور محدث معتزلی عقائد کرنے والے کی گواہی کو قابلِ قبول نہیں سمجھتے تھے۔ معتزلہ سے اختلافات رکھنے سے ان کے طریقہ کار میں ایسی فضا پیدا ہو گئی کہ انہوں نے امام مالک رحمۃ اللہ علیہ کو فاجر و فاسق قرار دیا۔

حقیقت یہ ہے کہ اگر کسی کے خلاف بغض و عناد پیدا ہو جائے تو پھر میانہ روی ختم ہو جاتی ہے۔ دشمن کے خلاف ہر طریقے کو استعمال کیا جاتا ہے اور اس وقت حق و باطل کی کوئی پرواہ نہیں کی جاتی۔ ہماری ذاتی رائے یہ ہے کہ فرقہ معتزلہ کی اکثریت سے انصاف نہیں کیا گیا اور اس کی بنیادی وجہ تعصب تھی اور تعصب کے اندر یہ خصوصیت پائی جاتی ہے کہ وہ انسان کی عقل پر پردہ ڈال دیتی ہے۔

معتزلہ کی عبادت گزاری

فرقہ معتزلہ پر گناہ شر پسندی اور فتنہ انگیزی کا الزام عائد کیا گیا لیکن حقیقت یہ ہے

کہ وہ نہایت مثبت خیالات کا مالک تھے۔ فرقہ معتزلہ نے اسلامی تعلیمات کے دفاع کے لیے بھرپور کوشش کی۔ واصل بن عطا کے پیروکار عالم اسلام میں پھیل گئے اور باطل نظریات رکھنے والوں کا بہادری سے مقابلہ کیا۔ عمرو ابن عبید کو زندیقوں کی طرف سے بڑی مشکلات کا سامنا کرنا پڑا لیکن ایک لمحے کے لیے بھی ان کے پائے ثبات میں لغزش نہ آئی۔ عمرو ابن عبید پوری طاقت کے ساتھ زنارقہ کا مقابلہ کرتے رہے۔ عمرو ابن عبید اور بشار بن برا دونوں بہت اچھے دوست تھے جب عمرو ابن عبید کو معلوم ہوا کہ بشار بن برا زنارقہ کے نظریات کا قائل ہے تو عمرو کو اس وقت تک چین نہ آیا جب تک اس نے بغداد سے بشار بن برا کو نکلوا نہ دیا۔ وہ جب تک زندہ رہے، انہوں نے بغداد کی شکل تک نہ دیکھی۔

عمرو بن عبید صرف اسلام کے ایک سپاہی نہ تھے بلکہ بہت ہی متقی اور پرہیزگار انسان تھے۔

جاحظ، عمرو کے متعلق کہتا ہے:

صرف عمرو کی عبادت تمام محدثین وفقہاء کے مقابلے میں کافی ہے۔

ایک مرتبہ عباسی خلیفہ واثق باللہ نے اپنے وزیر احمد بن ابی داؤد سے پوچھا:

تم دوسرے گروہ کے لوگوں کو قاضی کے عہدے عطا کرتے ہو لیکن میرے ساتھیوں (یعنی معتزلہ) کو قاضی کے عہدے کیوں نہیں سونپتے؟ احمد بن ابی داؤد نے جواب دیا:

اے امیر المومنین! آپ کے ساتھی (یعنی معتزلہ) اس منصب کو قبول ہی کب کرتے ہیں؟

جعفر بن مبشر کی طرف دیکھ لیجیے کہ میں نے ان کے پاس دس ہزار درہم بھیجے لیکن انہوں نے واپس کر دیئے پھر میں خود ان کے پاس گیا اور اندر داخل ہونے کی اجازت مانگی تو انہوں نے ملاقات کرنے سے انکار کر دیا۔

احمد بن ابی داؤد نے کہا کہ میں اجازت لیے بغیر اندر داخل ہو گیا جب جعفر بن مبشر نے مجھے دیکھا تو تلوار کو نیام سے باہر نکال کر کھڑے ہو گئے اور مجھ سے کہنے لگے:

اب تم کو قتل کرنا میرے لیے جائز ہے۔

آخر کار میں واپس آ گیا اب آپ خود ہی بتائیے کہ ایسے آدمی کو قاضی کا عہدہ کیسے سونپا جا سکتا ہے؟

جب جعفر بن مبشر کے پاس انہی کے دو آدمی صرف دو درہم لے کر گئے تو انہوں نے بغیر کسی حیل و حجت کے وہ درہم قبول کر لیے۔

جعفر بن مبشر سے سوال پوچھا گیا:

آپ نے دس ہزار درہم لینے سے انکار کر دیا لیکن دو درہم کو قبول کر لیا' یہ کتنی حیران کن بات ہے؟

جعفر نے جواب دیا:

میرے پاس جن لوگوں نے دس ہزار درہم بھیجے تھے' وہ اس رقم کے مجھ سے زیادہ حق دار تھے۔ میرے لیے یہ دو درہم ہی کافی ہیں۔ اللہ تعالیٰ نے میری ضرورت کو بغیر کسی سوال کے پوری کر دیا' اور ان دو درہموں کی خیر و برکت دیکھو کہ ان کی وجہ سے میں ایسی رقم لینے سے بچ گیا جس کے حلال ہونے میں مجھے شک تھا۔

تاریخ کے مطالعہ سے واضح ہو گیا کہ معتزلہ واقعی متقی و پرہیز گار تھے' میانہ روی کو پسند کرتے تھے اور اس فرقے میں بہت کم لوگ ایسے تھے جن سے منفی افعال سرزد ہوتے ہوں۔

معتزلہ کی فکر و فلسفہ

معتزلہ نے بحث و مباحثے میں اپنے حریفوں کے لیے جو طریقہ اختیار کیا اور جس طرح کے دلائل کا استعمال کیا، انہی چیزوں نے مل کر علم کلام کی شکل اختیار کر لی۔ معتزلہ کے حریفوں میں مجوسی، بت پرست، شیعہ اور تمام فرقوں کے لوگ شامل تھے۔ تقریباً تین صدیوں تک اسلامی معاشرے میں بحث و مباحثہ، مناظرہ و مجادلہ کی روایت برقرار رہی۔ امراء کی محفل میں وزراء کی محلات ہیں اور علماء کے حلقۂ درس میں لگاتار بحث و مباحثہ ہوتے رہے۔ عقائد و نظریات میں اختلاف کا سلسلہ چلتا رہا، نئے فرقے اور نظریات جنم لیتے اور اسلامی فکر کو متاثر کرتے رہے۔ ایران، یونان اور ہندوستان کے کچھ مظاہر بھی دِکھائی دیتے ہیں۔

معتزلہ کا اسلوب بحث و مباحثہ ممتاز خصوصیات کا حامل تھا۔ ایک منفرد حیثیت رکھتا تھا اور اہلِ دین سے جدا بھی نہیں تھا۔ معتزلہ کا مسائل کے بارے میں غور و خوض دوسری اُمت سے جداگانہ تھا جو خصوصیات ان کے اندر پائی جاتی ہیں، وہ مندرجہ ذیل ہیں:

یہ لوگ قطعی دلائل کے بغیر کسی دوسرے پر تقلید نہیں کرتے تھے، دلائل کا احترام کرتے تھے، بڑی شخصیتوں کا نام سُن کر مرعوب نہیں ہوتے تھے۔ یہی وجہ تھی کہ یہ ایک دوسرے پر تقلید ہی نہیں کرتے تھے۔ اصولِ دین میں ان کا ہر آدمی اجتہاد کرنے کا مستحق تھا اس بناء پر اس جماعت کے مختلف فرقے بن گئے۔

معتزلہ کے فرقے تو بہت زیادہ ہیں لیکن یہاں چند فرقوں کا ذکر کرنا زیادہ مناسب

ہے۔ مثلاً

(۱) واصلیہ (۲) بذیلیہ (۳) نظامیہ (۴) حائطیہ (۵) بشریہ (۶) معمریہ (۷) نمازیہ (۸) ثمامیہ (۹) شامیہ (۱۰) جاحظیہ (۱۱) جناطیہ (۱۲) جبائیہ وغیرہ

(۲) معتزلہ عقائد کے اثبات کے لیے عقلی دلائل پر پورا بھروسہ رکھتے تھے لیکن قرآن پاک کی آیات سے ہی پورا استفادہ کرتے تھے مگر علم حدیث میں ان لوگوں کا مقام بلند نہیں تھا اس کی وجہ یہ تھی کہ یہ لوگ نہ تو دلائل میں حدیث کا استعمال کرتے تھے اور نہ نظریات و عقائد کے ثبوت میں حدیث سے استفادہ کرتے تھے۔

(۳) وہ علوم جو معتزلہ کے زمانے میں عربی زبان میں منتقل ہو گئے تھے انہوں نے ان علوم سے صرف فائدہ ہی نہیں اُٹھایا بلکہ ان میں حصہ بھی لیا تھا۔ ان علوم سے دشمن کو شکست دینے کے لیے اور اپنی بات سے دوسروں کو متاثر کرنے کے لیے جو مدد ملتی تھی انہوں نے اس کو حاصل کرنے کے لیے کوئی موقع بھی ہاتھ سے نہ جانے دیا۔ دشمن سے جب بحث و مباحثہ کرتے تو اس کو ہمیشہ شکست دیتے تھے اس کا نتیجہ یہ نکلا کہ ہر مسلمان اس میں شامل ہو گیا جس نے عربی سے ہم آہنگ کسی اجنبی ثقافت کو پایا اس کو قبول کر لیا کیونکہ ان کے نزدیک معتزلہ کے نظریات اسلامی روح، فکر، پاکیزگی، گہری سوچ، فلسفیانہ اور عقلی اور ارباب علم و دانش جیسے لوگوں کی کمی نہ تھی۔

(۴) معتزلہ کو فصاحت و بلاغت اور زور کلام میں نمایاں مقام حاصل تھا اس فرقے میں ایسے لوگوں کی کمی نہ تھی جو اعلیٰ پائے کا خطیب نہ ہو۔ بحث و مباحثہ میں مہارت نہ رکھتا ہو دشمنوں کو بدحواس کرنے کے ہتھیاروں سے واقفیت نہ رکھتا ہو اور حریف کو شکست سے دوچار کرنا تو ان کے ایک ہاتھ کا کھیل تھا۔

واصل بن عطا کو دیکھ لیجیے یہ معتزلہ میں بہترین خطیب تھا۔ ان کی خطابت دلوں کو قائل کر لیتی تھی اور حاضر جوابی میں تو ان کا کوئی ثانی نہیں تھا۔

معتزلہ کے اساتذہ میں ''نظام'' کا بھی شمار ہوتا ہے یہ نہایت ذہین اور نکتہ رس طبیعت کا مالک تھا، ان کی زبان کا وار تلوار سے زیادہ تیز ہوتا تھا، یہ اپنے وقت کے بہت بڑے

انشا پرداز اور عظیم شاعر تھے۔

ابوعثمان عمرو الجاحظ بلند پائے کی شخصیت کا مالک تھا۔

ابوعثمان عمرو الجاحظ کے بارے میں ثابت بن قرۃ نامی صابی تحریر کرتا ہے:

کوئی صفت ایسی نہ تھی جو ابوعثمان جاحظ کے اندر نہ پائی جاتی ہو۔ مثلاً وہ مسلمانوں کے بہترین خطیب، متکلمین کے استاذ، متقدمین اور متاخرین کے سربراہ، فصاحت و بلاغت کے میدان میں پیچھے چھوڑ جانے والے، بحث و مباحثہ میں نظام کو شکست دینا، شیخ الارباب اور لسان العرب تھے، ان کے قلم سے جو کلمات نکلے وہ گلستانِ ادب کے گلہائے رنگ بن گئے اگر کوئی ان کے مقابلے میں شجاعت و بہادری کے ساتھ آیا تو اس کو منہ کی کھانا پڑی اور اگر کسی نے ان کو چھیڑا تو مصیبت میں مبتلا ہو گیا۔

معتزلہ کے مخالفین

معتزلہ کو جن جماعتوں اور فرقوں سے جنگ کرنا پڑی وہ مندرجہ ذیل ہیں:

(۱) جہمیہ، اہلِ اہوا اور اہلِ تشیعہ

(۲) محدثین و فقہاء

(۳) زنادقہ اور کفار

پہلے ان فرقوں کے عنوانات کے ماتحت ان کی معرکہ آرائیوں پر گفتگو کرتے ہیں پھر فقہاء اور محدثین سے اختلافات کا ذکر کریں گے۔

بنوامیہ کے زوال اور عباسی حکومت کے عروج میں زنادقہ اور گمراہ عناصر اس قدر بڑھ گئے کہ یہ کبھی خفیہ طور پر سازشیں کرتے اور کبھی اعلانیہ بسا اوقات ایسا ہی ہوا کہ ان لوگوں نے اسلام کا لبادہ پہن کر مسلمانوں میں اپنی تعلیمات کو رائج کرنے کی کوشش کرنے لگے۔ یہ لوگ مسلمانوں کے جسم کے اندر گمراہی کا زہر داخل کر رہے تھے اور یہ سب کچھ اتنی ہوشیاری سے کرتے کہ کسی کو خبر تک نہ ہوتی۔ معتزلہ نے بھرپور کوشش کے ساتھ ان لوگوں کا مقابلہ کیا اور ہر میدان میں ان لوگوں کو شکست دی۔ واصل بن عطا نے اپنے ساتھیوں سے جدا ہونا منظور کیا لیکن واصل بن عطا زنادقہ کو ختم کرنے کے لیے نگر نگر گئے۔

واصل بن عطا نے ''مانویت'' کے رد میں ایک کتاب بھی تحریر کی اس نیک کام میں ان کے ساتھیوں نے ان کی خوب مدد کی۔ ان کے بحث و مباحثے کی بنیاد فکر و رائے پر ہوتی تھی۔ مطالعے کی کثرت نے ان لوگوں کو گفتگو کا نیا طریقہ سکھا دیا اور حریف کو شکست دینے

کی طاقت پیدا ہوگئی اس کا نتیجہ یہ نکلا کہ اسلام دشمن عناصر معتزلہ کا سامنا کرنے سے گھبرانے لگے اور کچھ حریف ایسے تھے جو بہادری سے مقابلہ کرتے بالآخر شکست سے ہمکنار ہوکر ہار مان لیتے تھے۔

صرف ابوالہذیل علاف نے تین ہزار مجوسی اور ثنویہ کو مسلمان کیا (یعنی دائرۂ اسلام میں داخل کیا) یہ ان کے دلائل کی قوت کا نتیجہ تھا۔

معتزلہ کا قوتِ بیان اور اندازِ بحث دیکھنے کے لیے ایک اور واقعہ پیش کرتے ہیں:

مانویہ کے پیروؤں کا نظریہ یہ تھا کہ سچ اور جھوٹ دو چیزیں ہیں، سچ نیکی ہے اور یہ نور سے پیدا ہوا ہے، جھوٹ شر ہے اور یہ ظلمت سے پیدا ہوا ہے۔ ایک بحث و مباحثے میں ابراہیم نظام نے دریافت کیا:

اچھا یہ بتاؤ جب کوئی انسان جھوٹ بولتا ہے تو جھوٹا کون ہوتا ہے؟

مانویہ نے جواب دیا:

''ظلمت''

نظام نے سوال کیا:

''اگر کوئی آدمی جھوٹ بولنے کے بعد شرمندہ ہو جائے اور اس بات کا اعتراف کرے کہ میں نے جھوٹ بول کر اچھا نہیں کیا، یہ لفظ ''میں نے جھوٹ بولا'' کہنے والا کون شخص تھا اس سوال پر مانوی خاموش ہوگا اور کوئی جواب نہ دے سکا۔''

پھر نظام نے کہا:

اگر تم یہ سمجھتے ہو کہ جس نے کہا کہ میں نے جھوٹ بول کر اچھا نہیں کیا، وہ نور ہے اگرچہ نور سے کذب کیسے صادر ہو سکتا ہے حالانکہ نور نیکی ہے لہٰذا نور سے شر صدور ثابت ہوگا اور تمہارا قول بھی باطل ہوگا اور پھر اگر تم یہ کہو کہ جس نے کہا کہ میں نے جھوٹ بول کر برا کیا ہے، وہ ظلمت تھی حالانکہ اس نے سچ کہا اور سچ نیکی ہے لہٰذا ظلمت ایک ہی وقت میں سچ اور جھوٹ کی حامل ہوئی حالانکہ تمہارے نزدیک ظلمت اور نیکی دو الگ چیزیں ہیں۔

اس واقعہ سے معتزلہ کے بحث و مباحثہ کے طریقہ کار کی اچھی طرح وضاحت ہوگئی۔

یہ لوگ ہر فرقے کے سامنے اس کے اصولوں کو رکھ کر بحث و مباحثہ کرتے تھے‘ چاہے وہ اہلِ تشیعہ ہوں یا کسی اور فرقے کے لوگ اس حقیقت سے انکار نہیں کیا جا سکتا کہ دشمنی اختلافات ہونے کے باوجود جب ان لوگوں میں اور معتزلہ میں ملاقات ہوتی تھی تو ایک دوسرے سے بڑی خوش اخلاقی سے پیش آتے تھے اور علماء کرام کی ہی سیرت ہوتی ہے‘ ان کے دلوں میں اس قدر وسعت پائی جاتی تھی کہ اسلام کے مخالفین سے بھی محبت کا برتاؤ کرتے تھے اس کا نتیجہ یہ نکلا کہ اللہ تعالیٰ نے انہیں سیدھے راستے کی طرف گامزن کر دیا۔

معتزلہ کا مجادلہ فقہاء و محدثین سے

انسانی نفسیات کے ماہرین نے یہ اصول پیش کیا ہے کہ جب ایک نظریہ رکھنے والے لوگ مختلف فرقوں میں تقسیم ہو جاتے تو اختلاف میں بہت زیادہ شدت پیدا ہو جاتی ہے۔ اسی نوعیت کا اختلاف معتزلہ اور محدثین کے درمیان بھی تھا اس اختلاف نے خطرناک صورتِ حال اختیار کر لی لیکن پھر بھی ایک دوسرے کو کافر قرار نہیں دیتے تھے۔ ان کے اندر جو اختلاف موجود تھا اس کی نوعیت نہایت تکلیف دہ تھی۔

فقہاء اور معتزلہ کا اختلاف عقلی اور دلائلی قسم کا تھا۔ دینِ اسلام کے طریقِ فکر میں یہ لوگ الگ الگ راستوں پر سفر کر رہے تھے۔

فقہاء اور محدثین کتاب اللہ اور حدیث کے ذریعے اسلام کو سمجھنے کے عادی تھے‘ قرآنی آیات اور احادیثِ نبویؐ کے مفہوم کو سمجھنا‘ صحیح اور غیر صحیح کے لیے وہ اسی کو قابلِ عمل سمجھتے تھے اس کے علاوہ اسلام کی معرفت کو کسی دوسرے راستے سے سمجھنے کو گمراہی سے تعبیر کرتے ہیں اس کے برعکس معتزلہ نظریات کے اثبات میں عقلی دلائل پر بھروسہ کرتے تھے بشرطیکہ وہ کسی دینی نص سے نہ ٹکراتے ہوں جو اس پر تنقید کرتے ہوں۔ یہ لوگ فلسفہ منطق سے پورا فائدہ حاصل کرتے تھے اور اسلامی عقائد کے ثبوت کا فریضہ ادا کرتے تھے۔ فقہاء و محدثین نص کی منزل سے آگے بڑھنا گمراہی سمجھتے تھے۔ ان کا کہنا ہے کہ عقل دھوکہ باز‘ فریب کار اور گمراہ کن ہے۔ معتزلہ اور فقہاء کے درمیان بہت سے جزئیات میں اختلاف

آراء موجود تھا۔ یہ ایک مسلمہ حقیقت ہے کہ وہ فریقین کے خلاف بدعت کا فتویٰ ضرور دیتے تھے لیکن ایک دوسرے کو کافر قرار نہیں دیتے تھے۔

سابقہ اوراق میں فقہاء و محدثین کی عقلیت کا جو ذکر کیا گیا ہے درحقیقت وہی بحث و مباحثہ کا سبب تھا۔ خلق قرآن کے مسئلے کے بارے میں ان حضرات کے تنازعات دیکھیے تو معلوم ہوتا ہے کہ معتزلہ بغیر سوچے سمجھے عقلی دلائل کا پیچھا کر رہے ہیں۔ تنزیہ باری تعالیٰ کا خیال ان کے ذہن میں جاگزیں تھا' وہ اسی میں مشغول رہتے تھے اس کے علاوہ اگر فقہاء و محدثین کے حزم پر نظر ڈالیے تو جو بات کتاب اللہ اور سنت سے ثابت نہیں ہوتی اس کو سوچے بغیر مسترد کر دیتے تھے۔ ان محاربات سے واضح ہو گیا کہ جمہور اُمت نے عقل و فہم کی کش مکش کے دور میں ہمیشہ علماء محدثین کے مؤقف کی تائید کی اور ان لوگوں کا ساتھ دیا۔

عباسیوں کا دورِ حکومت صحیح معنوں میں بحث و مباحثہ کا زمانہ تھا' گفتگو میں مہارت' فصاحت و بلاغت اور طلاقت لسانی کا جو مظاہرہ عباسی دور میں ہوا اس کی مثال کہیں نہیں ملتی اور اس بات کو تسلیم کرنا پڑے گا کہ غور و فکر کے اس دور میں معتزلہ ہی کامیاب ہوئے۔

مناظروں کی کثرت کا یہ عالم تھا کہ امراء کے محلات میں' مساجد میں اور ہر مناسب مقام پر بحث و مباحثہ کا میدان تیار ہو جاتا تھا۔

بنو عباس کے دور میں جس طرح کثرت سے مناظرے ہوئے اس لحاظ سے ان پر مناظروں پر تفصیل نہیں ملتی۔ شاید اس کی وجہ معتزلہ کی آزمائش تھی جو عباسی خلیفہ متوکل باللہ کے دور میں رونما ہوئی۔ دوسری وجہ مسلمانوں کا ان کے خلاف ہونا تھا۔ اسی بنا پر معتزلہ کے اثرات کثرت سے ضائع ہو گئے۔ تاریخ کے اوراق میں ان کے مناظروں کے بارے بہت تھوڑی تفصیل محفوظ ہے' ان کی قوتِ استدلال اور زورِ بیان سے اس بات کا اندازہ بخوبی ہو جاتا ہے کہ یہ لوگ ہر میدان میں کامیاب ہوئے۔

امام اعظم کے قواعد استنباط و استخراج اور طرزِ فکر کا مطالعاتی جائزہ

اب ہم دو بنیادی نکات پر گفتگو کریں گے:

(۱) اعتقادی و سیاسی مسائل میں امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کے مخصوص افکار و آراء جن میں ان کے زمانے کے علماء کرام کی ایک بہت بڑی تعداد مصروف و منہمک رہی تھی۔

(۲) امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کی فقہی آراء

پہلا نکتہ امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کی اس رائے پر مشتمل ہے جو وہ خلافت کے بارے میں رکھتے تھے۔ مثلاً خلیفہ کون (شخص) بن سکتا ہے؟

خلافت کی شرائط کون سی ہیں؟

بیعت کی اساس کیا ہے؟

اس ضمن میں ایمان کے مسئلے اور گناہِ کبیرہ کا ارتکاب کرنے والے کے بارے میں امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کی رائے کا بھی ذکر کریں گے۔ نیز انسانی افعال اور قدر و قضا کے ان افعال کے ماتحت ہونے میں ان کا مسلک کیا تھا؟

اس بحث میں علم کلام کا بھی ذکر کیا جائے گا۔ نیز قدر کے مسئلے سے اس کا کیا تعلق تھا؟ امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کے عہد میں یہ مسئلہ غیر معمولی طور پر مشہور ہوا اور بحث و مباحثہ کا موضوع بھی بنا تھا پھر امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کے ان ذراء کا ذکر کریں گے جو اجتماعیت اور اخلاقیات سے تعلق رکھتے ہیں، سب سے پہلے سیاسی افکار پر گفتگو کرتے ہیں۔

امام اعظم کے سیاسی نظریات

امام اعظم کی علویوں سے محبت

امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کے ذاتی حالات کے متعلق جو واقعات پیش کیے گئے ہیں، ان سے واضح طور پر دو باتیں سامنے آتی ہیں:

(۱) امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ حضرت فاطمہ زہرا رضی اللہ تعالیٰ عنہا کے بطن سے جو حضرت علی رضی اللہ تعالیٰ عنہ کی اولاد تھی، ان سے بہت زیادہ محبت رکھتے تھے اس شیفتگی کی بدولت امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ عایہ نے بہت زیادہ ظلم وستم برداشت کیا بلکہ ان کے بارے میں تو یہ کہنا چاہیے کہ یہ شہادت کا مرتبہ حاصل کرتے ہوئے بچ گئے۔

(۲) امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ نے علویوں کی ہمراہی میں کسی بغاوت میں عملی طور پر حصہ نہیں لیا۔ خواہ یہ بغاوت بنوعباس کے عہد میں واقع ہوئی ہو یا بنوامیہ کے دور میں، مجلس راس میں اہلِ بیعت کی معاونت پر تلقین کرتے تھے اور اگر کوئی فتویٰ دریافت کرتا تو اسے عملی بغاوت میں شرکت کی ترغیب دی۔ حسن بن قحطبہ بیان کرتے ہیں کہ اس سلسلے میں امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ ایک مفتی کے مقام سے آگے نہیں بڑھتے تھے جو اپنے ضمیر کے مطابق کسی بھی قسم کی ملامت اور عقوبت سے خوف زدہ نہیں ہوتا اس بناء پر یہ کہنا بالکل درست ہوگا کہ امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کے اندر ''تشیع'' کا میلان موجود تھا اب یہ سوال سامنے آتا ہے کہ امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کس حد تک شیعیت کی طرف مائل تھے اور زیادہ قریبی تعلق کس فرقے سے رکھتے تھے؟ اسی حقیقت کی ہم یہاں نقاب کشائی کرنا چاہتے ہیں۔

امام اعظم اور خلفائے راشدین

امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کا ''تشیع'' اس حد تک بڑھا ہوا نہیں تھا کہ وہ صحابہ کرام رضوان اللہ علیہم اجمعین کے فضائل اور ان کے درجات کی ترتیب کا خیال نہ رکھتے بلکہ

علویوں کے ساتھ محبت کا جذبہ رکھنے کے باوجود حضرت ابوبکر صدیق اور حضرت عمر فاروق رضی اللہ تعالیٰ عنہما کو حضرت علی رضی اللہ تعالیٰ عنہ پر مقدم رکھتے تھے۔ حضرت ابوبکر صدیق رضی اللہ تعالیٰ عنہ کے فضائل حمیدہ اور تقویٰ کی تعریف اس قدر کرتے تھے کہ کاروبار اور سخاوت میں ان کے نقش قدم پر چلنے کی کوشش کرتے تھے۔ امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کی حضرت ابوبکر صدیق رضی اللہ تعالیٰ عنہ کی طرح کوفہ میں کپڑے کی دُکان تھی۔ حضرت ابوبکر صدیق رضی اللہ تعالیٰ عنہ کے بعد حضرت عمر فاروق رضی اللہ تعالیٰ عنہ کو مانتے تھے۔

امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ، حضرت علی رضی اللہ تعالیٰ عنہ پر حضرت عثمان غنی رضی اللہ تعالیٰ عنہ کی تقدیم (یعنی فضیلت) کے قائل نہیں تھے۔ حافظ عبدالبر ''الانتقاء'' میں تحریر کرتے ہیں:

> ''امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ، حضرت ابوبکر صدیق اور حضرت عمر فاروق رضی اللہ تعالیٰ عنہما کی فضیلت کے قائل تھے اور حضرت عثمان غنی اور حضرت علی رضی اللہ تعالیٰ عنہما دونوں سے پیار و محبت کے عقیدے کا اظہار کرتے تھے۔ امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کے صاحب زادے حماد بیان کرتے ہیں کہ والد صاحب فرمایا کرتے تھے، حضرت عثمان غنی رضی اللہ تعالیٰ عنہ سے حضرت علی رضی اللہ تعالیٰ عنہ مجھے زیادہ محبوب ہیں۔''

امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ، حضرت علی رضی اللہ تعالیٰ عنہ سے محبت کے باوجود حضرت عثمان غنی رضی اللہ تعالیٰ عنہ کو بُرا نہیں سمجھتے تھے جب حضرت عثمان غنی رضی اللہ تعالیٰ عنہ کا ذکر آتا تو امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ ان کے لیے دعائے رحمت کرتے تھے۔ امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کے حلقۂ درس کے بعض حاضرین بیان کرتے ہیں کہ کوفہ میں امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کے سوا کوئی شخص بھی حضرت عثمان غنی رضی اللہ تعالیٰ عنہ کے لیے دعائے رحمت کرتے ہوئے نہیں سنا گیا۔

امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ اسلاف میں سے کسی پر طعن و تشنیع کرنا درست نہیں سمجھتے تھے بلکہ امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ نے تو کبھی کسی کو بُرا بھی نہیں کہا جب مکہ میں امام ابوحنیفہ

رحمۃ اللہ علیہ کی عطا بن ابی رباح سے ملاقات ہوئی تو عطا نے کہا:

تمہارا تعلق ان لوگوں میں سے ہے جنہوں نے دینِ اسلام میں فرقہ پیدا کر دیا ہے اور لوگ مختلف گروہ میں تقسیم ہو گئے ہیں' اچھے پہلے یہ بتاؤ کہ تمہارا تعلق کس گروہ سے ہے۔

امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ نے جواب دیا:

> ''میں ان لوگوں سے تعلق رکھتا ہوں جو اسلاف پر طعن و تشنیع نہیں کرتے' قدر اور قضا پر ایمان رکھتے ہیں اور گناہِ کبیرہ کے مرتکب شخص کو کافر قرار نہیں دیتے۔''

ان بیانات سے واضح ہو گیا کہ امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ عایہ حضرت ابوبکر صدیق اور حضرت عمر فاروق رضی اللہ تعالیٰ عنہما کے متعلق ''شیعانِ علی اہلِ بیعت'' کی زبان کو مکمل طور پر پاک اور صاف دیکھنا چاہتے تھے۔

امام باقر سے ملاقات

امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کے سوانح نگار تحریر کرتے ہیں کہ امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ نے فرمایا:

> ''میں جب مدینہ منورہ آیا تو وہاں میری ملاقات محمد الباقر سے ہوئی تو انہوں نے مجھ سے فرمایا کہ عراقی ہماری مجلس میں نہیں بیٹھیں گے لیکن میں مجلس مین بیٹھا رہا۔

امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کہتے ہیں کہ میں نے عرض کی کہ اللہ تعالیٰ آپ کی عظمت میں اضافہ کرے' یہ بتایئے کہ حضرت ابوبکر صدیق اور حضرت عمر فاروق رضی اللہ تعالیٰ عنہما کے متعلق آپ کا کیا عقیدہ ہے؟ امام محمد الباقر نے فرمایا' اللہ تعالیٰ حضرت ابوبکر صدیق اور حضرت عمر فاروق رضی اللہ تعالیٰ عنہما پر رحم فرمائے' اس پر امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ نے عرض کی کہ عراقی تو یہ سمجھتے ہیں کہ آپ ان سے ناراض ہیں' اس پر امام باقر نے فرمایا کہ حضرت علی رضی اللہ تعالیٰ عنہ نے اپنی صاحبزادی اُم کلثوم کا نکاح حضرت عمر بن الخطاب سے کیا تھا' کیا تم جانتے ہو کہ اُم کلثوم کون تھیں؟ اُم کلثوم وہ خاتون تھیں جن کی نانی حضرت

خدیجۃ الکبریٰ تھیں جو جنت کی عورتوں کی سردار ہوگئیں۔ ان کے نانا نبی اکرم صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم ہیں جو خاتم النبیین تھے۔ حضرت سیدہ فاطمہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا ان کی والدہ تھیں، حضرت حسن اور حضرت حسین رضی اللہ تعالیٰ عنہما ان کے بھائی تھے جو جنت کے نوجوانوں کے سردار ہوں گے۔ حضرت علی رضی اللہ تعالیٰ عنہ ان کے والد تھے جنہیں اسلام میں اعلیٰ مقام حاصل ہے اگر حضرت عمر فاروق رضی اللہ تعالیٰ عنہ اس نکاح کے اہل نہ ہوتے تو حضرت علی رضی اللہ تعالیٰ عنہ کبھی بھی اپنی صاحبزادی کی شادی حضرت عمر فاروق رضی اللہ تعالیٰ عنہ سے نہ کرتے۔

یہ سُن کر امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ نے عرض کی، کتنا اچھا ہوگا اگر آپ اہلِ کوفہ ایک خط تحریر کر کے اپنی طرف سے اس کی تردید کردیں تو امام محمد الباقر نے فرمایا:

اہلِ کوفہ خطوط کو کب تسلیم کرتے ہیں؟ تم اپنی طرف ہی دیکھ لو کہ میں نے تم کو اپنی مجلس میں بیٹھنے سے منع کیا تھا مگر تم پھر بھی زبردستی بیٹھ گئے باقی اہلِ کوفہ سے کیا توقع کی جا سکتی ہے کہ وہ ہمارے خطوط پر عمل کریں گے۔"

شیعہ امامیہ کے امام محمد الباقر تھے، ان کی اس گفتگو سے واضح ہوگیا کہ امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ اہلِ بیت کو کلی طور پر صاف اور پاک دیکھنا چاہتے تھے۔ حضرت ابوبکر صدیق اور حضرت عمر فاروق رضی اللہ تعالیٰ عنہما کی شان میں گستاخی کا جو بدنما دھبہ تھا یہ امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کے دل کو آرام وسکون سے نہیں بیٹھنے دیتا تھا۔

حضرت علی اور ان کے مخالفین

امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کا یہ عقیدہ تھا کہ حضرت علی رضی اللہ تعالیٰ عنہ نے جتنی بھی جنگیں کیں، ان تمام جنگوں میں وہ حق پر تھے، وہ حضرت علی رضی اللہ تعالیٰ عنہ کے مخالفین کے سلسلے میں کسی قسم کی تاویلیں بیان کرنے کی کوشش نہیں کرتے تھے۔

امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ اعلانیہ کہتے تھے کہ:

حضرت علی رضی اللہ تعالیٰ عنہ سے جو بھی لڑائیاں لڑی گئی ہیں، ان پر حضرت علی رضی اللہ تعالیٰ عنہ حق پر تھے۔

اسی طرح حضرت علی، طلحہ اور زبیر رضی اللہ تعالیٰ عنہم کے بارے میں فرماتے تھے۔

اس میں کوئی شک نہیں کہ حضرت علی رضی اللہ تعالیٰ عنہ امیر المومنین تھے۔ حضرت علی رضی اللہ تعالیٰ عنہ نے حضرت طلحہ اور حضرت زبیر رضی اللہ تعالیٰ عنہما سے صرف اس لیے لڑائی کی تھی کہ ان دونوں صحابہ کرام رضی اللہ تعالیٰ عنہما نے حضرت علی رضی اللہ تعالیٰ عنہ کی بیعت کرنے کے بعد ان کی مخالفت شروع کر دی۔ امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ سے جب جنگِ جمل کے متعلق پوچھا گیا تو انہوں نے فرمایا:

اس جنگ میں حضرت علی رضی اللہ تعالیٰ عنہ نے عدل و انصاف کا ساتھ دیا اور وہ بغاوت کرنے والوں کے متعلق جنگ کی حقیقت کو سب سے بہتر جانتے تھے۔

ان تصریحات سے معلوم ہو گیا کہ امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ شجاعت و بہادری کے ساتھ حق بات کا اعلان کرتے تھے مگر حضرت علی رضی اللہ تعالیٰ عنہ کے مخالفین کو طعن و تشنیع سے یاد نہیں کرتے تھے اور نہ ہی ان مخالفین کے بارے میں کسی قسم کی تاویل کا سہارا لیتے تھے۔

جن صحابہ کرام رضوان اللہ علیہم اجمعین نے حضرت علی رضی اللہ عنہ کی مخالفت کی، ان کے بارے میں امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ اپنی یہ رائے بیان کرتے ہیں تو وہ بنوامیہ کی خلافت کو کیسے تسلیم کر سکتے تھے؟ چنانچہ ہم کسی جھجک کے بغیر یہ کہہ سکتے ہیں کہ وہ امویوں کی خلافت کے حق میں نہیں تھے اور بنوامیہ کے جو خلفاء ان کے زمانے سے پہلے گزر چکے تھے، ان کے بارے میں ہم منطقی دلائل سے یہ رائے قائم کر سکتے ہیں کہ وہ ان خلفاء کی خلافت کو بھی صحیح تسلیم نہیں کرتے تھے۔

علویوں کی تائید

اس منطقی قیاس سے قطع نظر امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کے اقوال کو سامنے رکھیں تو بغیر شک و شبہ کے یہ حکم لگو کیا جا سکتا ہے کہ وہ اموی خلافت کو صحیح تسلیم نہیں کرتے تھے جب ہشام بن عبدالملک کے خلاف زید بن علی رضی اللہ تعالیٰ عنہ نے خروج کیا تو زیدیہ کا ساتھ دینے کے بارے میں امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ سے فتویٰ دریافت کیا گیا تو امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ نے امام زید بن علی رضی اللہ تعالیٰ عنہ کی حمایت کرتے ہوئے فرمایا:

ان کا بغاوت کرنا ویسا ہی ہے جیسا کہ غزوۂ بدر میں نبی اکرم صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کا جنگ کرنا تھا۔

امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ نے زید کے لشکر کو مالی امداد بھی دی کیونکہ انہیں زید کے ساتھیوں پر پورا بھروسہ نہیں تھا اس لیے امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ نے میدانِ جہاد میں نہ جانے سے یہ کہہ کر اپنی طرف سے معذرت کر لی کہ:

> ''اگر مجھ کو معلوم ہوتا کہ لوگ زید بن علی رضی اللہ تعالیٰ عنہ کا ساتھ نہیں چھوڑیں گے اور ثابت قدم رہیں گے تو میں ان کے ساتھ جہاد میں ضرور شریک ہوتا کیونکہ ان کی امامت برحق ہے۔''

جب عباسیوں کا دورِ حکومت آیا تو انہوں نے بھی علویوں کے ساتھ اچھا سلوک نہ کیا اور اہلِ بیعت کی حکومت کے ساتھ مخالفت شروع ہوگئی تو امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ نے عباسی خلفاء کے مقابلہ میں وہی مؤقف اختیار کیا جو آپ نے بنوامیہ کے خلفاء کے لیے استعمال کیا تھا۔

جب منصور کے خلاف ابراہیم نے بغاوت کی تو امامِ ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ نے ابراہیم کی حمایت کی۔ بعض لشکر کے سپہ سالاروں نے امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ سے ابراہیم کے ساتھ جنگ کے متعلق فتویٰ دریافت کیا تو امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ نے اس جنگ میں عدم شرکت کا فتویٰ دیا اور جو لوگ امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ سے ابراہیم کے ساتھ بغاوت کے بارے میں فتویٰ دریافت کرتے تو امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ نے انہیں ان کا ساتھ دینے کی ترغیب دیتے تھے۔

امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کے سوانح نگار تحریر کرتے ہیں:

ابراہیم بن سوید کا کہنا ہے کہ امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ میری بہت زیادہ عزت کرتے تھے جب ابراہیم بن عبداللہ بن حسن نے بغاوت کی تو میں نے امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ سے فتویٰ دریافت کیا کہ ایک انسان حج کا فریضہ ادا کر چکا ہے لیکن وہ اب دوبارہ حج کرنے کا ارادہ رکھتا ہے تو آپ کی اس بارے میں کیا رائے ہے؟ کہ وہ اس صورت میں

اس شخص ''ابراہیم'' کے ساتھ شریک ہو کر جہاد کرنا زیادہ بہتر ہے یا حج ادا کرنا؟ تو امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ نے اس کے جواب میں فرمایا:

> ''فرضی حج ادا کرنے کے بعد جہاد میں شریک ہونا پچاس گنا زیادہ حج سے بہتر ہے۔''

امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ سے ایک عورت نے ابراہیم کے خروج کے دنوں میں سوال کیا کہ میرا بیٹا ابراہیم کے ساتھ خروج میں حصہ لینا چاہتا ہے لیکن میں اس کو منع کرتی ہوں۔ امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ نے جواب دیا:

اپنے بیٹے کو جانے دو۔

حماد بن اعین بیان کرتے ہیں کہ امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ لوگوں کو ابراہیم کا ساتھ دینے کی ہدایت کیا کرتے تھے اور حکم دیتے کہ ان کے ساتھ خروج میں حصہ لو ایک دفعہ امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کے سامنے محمد بن عبداللہ بن حسن کا ذکر ہوا تو ان کی آنکھوں سے آنسو جاری ہو گئے۔

امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کا اہلِ بیعت کے ساتھ صرف سیاسی رشتہ ہی نہ تھا جو انہیں اہلِ بیعت کی حمایت کرنے پر مجبور کرتا تھا بلکہ اہلِ بیعت کے ساتھ امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کو علمی تعلق بھی حاصل تھا جو اصل میں اس سیاسی میلان کا سبب تھا۔ سابقہ اوراق کے مطالعہ سے واضح ہو گیا کہ زید کے ساتھ امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کا علمی رابطہ بھی تھا اور امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کے اساتذہ میں امام زید کا شمار ہوتا ہے۔

امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کا یہی تعلق عبداللہ بن حسن سے تھا جو محمد اور ابراہیم کے والد صاحب تھے۔

آئمہ اہل بیعت سے روایت حدیث

امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ امام محمد الباقر اور امام جعفر صادق رضی اللہ تعالیٰ عنہما سے روایت کرتے ہیں اور اس بات کی شہادت ان کی سند سے ملتی ہے۔ چنانچہ امام ابو یوسف کی کتاب ''الآثار'' میں تحریر ہے:

امام ابو یوسف، امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہما سے امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ امام باقر کے حوالے سے اور محمد بن علی نبی اکرم صلی اللہ علیہ وآلہٖ وسلم سے بیان کرتے ہیں کہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وآلہٖ وسلم رات کے نوافل کی آٹھ رکعتیں یعنی وہ نمازِ تہجد اور تین وتر پڑھا کرتے تھے اور نمازِ فجر کی دو رکعت ادا کرتے تھے۔

یہاں اس بات کی نشاندہی ضروری ہے کہ امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ امام محمد الباقر رحمۃ اللہ علیہ سے "روایت منقطع" بیان کرتے ہیں۔ امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ اس قسم کی روایت صرف اس شخص سے قبول کرتے تھے جس کے بارے میں آپ کو مکمل بھروسہ ہوتا تھا کیونکہ اس کا تعلق صرف اخذ روایت سے ہی نہیں بلکہ اخذ علم سے بھی تھا۔

امام جعفر صادق سے روایت

اس طرح کی ایک اور روایت "کتاب الآثار" میں امام جعفر صادق سے مناسک کے بارے میں بیان کرتے ہیں جسے امام ابو یوسف، امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہما سے اور امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ، امام جعفر صادق رحمۃ اللہ علیہ کے حوالے سے اور وہ ابن عمر سے روایت کرتے ہیں کہ:

ایک شخص ابن عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہ کی خدمت میں حاضر ہوا اور یہ سوال کیا کہ میں نے حج کے تمام مناسک ادا کر لیے ہیں مگر بیت اللہ کا طواف کرنے سے پہلے میں نے اپنی بیوی کے ساتھ صحبت کر لی ہے تو حضرت ابن عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہ نے جواب دیا اب جو کچھ باقی "مناسک" رہ گیا ہے اس کو پورا کرو اور اس غلطی کے کفارہ میں ایک جانور کی قربانی کرو اور آئندہ سال دوبارہ حج ادا کرنا۔ وہ سائل دوبارہ واپس آیا اور کہا کہ میں بہت دُور سے آیا ہوں مگر حضرت ابن عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہ نے دوبارہ وہی جواب دیا۔

ان مقدمات سے واضح ہو گیا کہ امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ میں کسی حد تک تشیع تھا اور سیاسیات میں امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ شیعوں کا ساتھ دیتے تھے۔ ان کی زندگی میں دو چیزیں نمایاں نظر آتی ہیں:

(۱) امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ اہلِ بیعت کی حمایت اور ان کے غیر معمولی تعصب کا شکار

ہو کر دوسروں کے بارے میں بُری رائے قائم نہیں کرتے تھے اور نہ دوسروں کو مسلک چھوڑنے پر مجبور کرتے تھے بلکہ امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ اپنے دور کے اہل سنت کے علماء کرام کے ساتھ بھی گہرا تعلق رکھتے تھے۔

ان کے اساتذہ میں اکثریت ان لوگوں کی ہے جو کسی بھی سیاسی پارٹی سے تعلق نہیں رکھتے تھے اور وہ ان سے بہت متاثر ہوئے تھے۔

(۲) امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ اہلِ تشیعہ کے کسی مخصوص فرقے سے تعلق نہیں رکھتے تھے لیکن امامیہ، زیدیہ اور کیسانیہ کے بعض آئمہ سے تعلقات قائم رکھتے تھے مگر امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ ان میں سے کسی ایک فرقے کی طرف منسوب نہیں تھے۔

زیدی نظریات سے مطابقت

امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کا شمار ان لوگوں میں ہوتا ہے جو اہلِ بیت کی حمایت تو کرتے تھے مگر نظر اور فکر میں آزاد تھے۔ امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کسی خاص مسلک کے پابند نہیں تھے اور نہ ہی کسی کلامی فرقے سے تعلق رکھتے تھے۔

امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ اس کے باوجود کسی خاص فرقے میں شامل نہ تھے البتہ زیدیہ فرقے سے ان کے آراء ملتے جلتے ہیں۔

حضرت ابوبکر صدیق اور حضرت عمر فاروق رضی اللہ تعالیٰ عنہما کی خلافت کو درست تسلیم کرتے تھے اور امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ خلیفہ کے لیے یہ ضروری نہیں سمجھتے تھے کہ اس ''خلیفہ'' کی خلافت منصوص ہو اور فرقہ زیدیہ کے لوگ بھی یہی رائے رکھتے تھے۔

امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کا فرقہ زیدیہ کے ساتھ یہ نظریاتی اتفاق حیران کن نہ تھا بلکہ فرقہ زیدیہ اہلِ تشیعہ کے تمام فرقوں سے اہلِ سنت سے بہت زیادہ قریب تھا۔

ان تفصیلات سے ہم نے یہ نتیجہ نکالا کہ امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ اپنے ہم عصر علماء کرام کے مقام میں شیعی میلان رکھتے تھے اور امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کی یہ رائے تھی کہ خلافت حضرت سیدہ فاطمہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا کی اولاد کا حق ہے۔ بنوامیہ اور بنوعباس کے خلفاء نے ان کی اولاد کے اس حق پر قبضہ کر رکھا ہے اور ان پر ظلم و ستم کر رہے ہیں۔

مگر یہاں یہ سوال سامنے آتا ہے کہ جو لوگ خلافت کے حق دار ہیں اگر ان میں سے کسی کو خلیفہ منتخب کرنا ہو تو اس کا طریقہ کیا ہے؟ امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ سے خلیفہ کے انتخاب کے بارے میں ''حسنِ اتفاق'' سے ایک روایت مل گئی ہے جس سے ظاہر ہوتا ہے کہ امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ خلیفہ کو منتخب کرتے وقت رعایا کا مشورہ لینا ضروری سمجھتے تھے۔

خلیفہ کا انتخاب

ابوجعفر المنصور کے حاجب ربیع بن یونس بیان کرتے ہیں کہ ابوجعفر المنصور نے امام مالک، امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہما اور ابن ابی زویب تینوں کو اپنے دربار میں بلایا اور ان سے اپنی خلافت کے بارے میں رائے معلوم کی۔

امام مالک رحمۃ اللہ علیہ نے نرم لہجے میں گفتگو کی اور ابن زویب نے سخت الفاظ کے ساتھ تنقید کی لیکن امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ فرمانے لگے:

جو شخص اپنے دین کے لیے بھلائی کا طالب ہو، وہ صبر و تحمل سے کام لیتا ہے اور جلد غصے میں نہیں آتا اب تم ذرا خود ہی غور و فکر کے ساتھ انصاف کرو تو یہ فیصلہ تمہارا ضمیر بھی کر دے گا کہ ہم تینوں کو تم نے یہاں رضائے الٰہی کے لیے اکٹھا نہیں کیا بلکہ تمہارا مقصد رعایا کو یہ بتانا ہے کہ ہم تم سے مرعوب ہو کر اور تمہاری مرضی کے مطابق ہی یہ رائے دے رہے ہیں۔ تمہیں اس بات کا علم ہونا چاہیے کہ اہل علم میں سے دو شخص بھی تمہاری خلافت پر متفق نہیں ہیں حالانکہ خلیفہ کا انتخاب اجماع اور رعایا کے مشورے سے بھی ہو سکتا ہے۔

ان الفاظ سے بغیر شک و شبہ کے یہ واضح ہو جاتا ہے کہ امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کے نزدیک خلافت کے لیے انتخاب کرنا ضروری ہے اور رعایا کے مشورے اور بیعت کے بغیر خلافت کو تسلیم نہیں کیا جا سکتا اور نہ ہی خلافت کا عہدہ وصیت کی حیثیت رکھتا ہے کہ سابق خلیفہ جس شخص کے بارے میں وصیت کر جائے اس کو خلیفہ منتخب کر دیا جائے اور نہ ہی کوئی شخص از خود زبردستی خلیفہ بننے کا حق دار ہے خواہ اس کے زبردستی خلیفہ منتخب ہونے کے بعد لوگ مجبور ہو کر اس کی خلافت پر راضی ہو جائیں بلکہ خلافت کے لیے یہ ضروری ہے کہ خلافت کے اختیارات آزادانہ انتخاب سے عمل میں لائے جائیں اور خلیفہ کو منتخب کیا جائے۔

کلامی مسائل میں امام اعظم کے نظریات

امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کی ذاتی زندگی پر گفتگو اور بحث کے ذریعے سابقہ اوراق میں بیان ہو چکا ہے کہ امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علایہ اپنے ہم عصر فرقوں کے بارے میں غور وفکر اور بحث ومباحثہ میں مشغول رہتے تھے اس غرض سے کئی مرتبہ امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ نے بصرہ کا سفر کیا بلکہ انہوں نے تو اپنی عملی زندگی کا آغاز ہی کلامی مسائل کی درس وتدریس سے کیا تھا اس کے بعد آپ فقہ کی طرف مکمل طور پر متوجہ ہو گئے یہاں تک کہ متفق فیصلہ سے امام صاحب کو اہل الرائے کا امام تسلیم کر لیا گیا لیکن امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ نے اس کے بعد بھی مختلف فرقوں سے بحث ومباحثہ کا سلسلہ ختم نہیں کیا تھا بلکہ جب بھی علمی ودینی تقاضہ کی ضرورت محسوس کرتے تو ان فرقوں کے ساتھ بحث ومباحثہ میں پُرجوش طریقے سے شامل ہو جاتے تھے۔

یہی وجہ تھی کہ امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ سے اس دور کے کلامی مسائل کے بارے میں آراء منقول ہیں۔ امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علایہ نے گناہِ کبیرہ کا ارتکاب کرنے والا، جبر اور اختیار، قدر اور قضا اور ایمان کی حقیقت کے مسائل پر بحث کی ہے، ہم تک ان کے یہ آراء دو طرح سے پہنچے ہیں:

(۱) مختلف روایات کے ذریعے جن میں ضعیف وقوی قسم کی روایات شامل ہیں اور ان میں ضعیف اور قوی روایات کا فرق معلوم کرنا بڑی آسانی کے ساتھ ممکن ہے۔

(۲) ان کتب کے واسطہ سے جو امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علایہ کی طرف منسوب ہیں، ان کتب میں سب سے پہلا درجہ ''الفقہ الاکبر'' کا ہے۔ اگرچہ ''فہرس ابن ندیم'' میں امام

ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ سے چار کتب منسوب ہیں:

(۱) الفقہ الاکبر
(۲) العالم والمتعلم
(۳) ایک رسالہ جو عثمان بن مسلم البتی کو تحریر کر کے بھیجا تھا جس میں ایمان کی حقیقت اور عمل کے ساتھ اس کے تعلق سے بحث کی گئی تھی۔
(۴) کتاب الرد علی القدریہ

ان چاروں کتب کا تعلق عقائد اور کلام سے ہے یہاں ضروری ہے کہ ہم ان چار کتب پر تھوڑی سی گفتگو کریں۔

الفقہ الاکبر

ان چاروں کتب میں سے کتاب ''الفقہ الاکبر'' پر متقدمین نے خاص توجہ دی ہے۔ یہ چند صفحات پر مشتمل چھوٹا سا رسالہ ہے جو حیدر آباد میں شائع ہو چکا ہے۔ یہ رسالہ امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ سے چند روایات کے ذریعے بیان کیا گیا ہے۔

(۱) روایت ''حماد بن ابی حنیفہ'' اور ''ملا علی قاری'' نے اس کی شرح تحریر کی ہے۔
(۲) روایت ''ابی مطیع البلخی'' یہ ''الفقہ البسط'' کے نام سے مشہور ہے اور ''ابو اللیث سمرقندی عطا بن علی الجوزجانی'' نے اس کی شرح تحریر کی ہے۔

اسی طرح اور بھی بہت سی روایات ہیں جن کی شرح مختلف فقہاء نے تحریر کی ہیں' ان میں سے ایک شرح ''امام ابو منصور الماتریدی'' کی طرف منسوب ہے لیکن اس کی نسبت ''ماتریدی'' کی طرف مشکوک ہے کیونکہ اس میں مخالف اور مشاعر سے موافق دونوں طرح کے دلائل پائے جاتے ہیں جس سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ اس کا شارح ''ابوالحسن الاشعری'' کے بعد کا ہے بلکہ اشعری اور ماتریدی دونوں معاصر تھے کیونکہ اشعری کا سن وفات ۳۳۳ھ یا ۳۲۴ھ اور ماتریدی کا ۳۳۲ھ ہے۔

یہاں اس بات کی نشاندہی ضروری ہے کہ ''فقہ اکبر'' کی نسبت کے بارے میں علماء کرام نے خود بھی شک وشبہات کا اظہار کیا ہے۔ علماء کرام امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کی

طرف اس کتاب کی نسبت میں اتفاق نہیں کرتے اور نہ ہی اس کی صحت کی نسبت پر کسی علماء نے متفق ہونے کا دعویٰ کیا ہے حالانکہ ''بزازی'' جو کہ نہایت متعصب اور امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کے آثار و کتب کی کثیر تعداد بیان کرنے سے بڑی رغبت رکھتے ہیں، وہ بھی ''المناقب'' میں العالم والمتعلم اور الفقہ الاکبر کے بارے میں تحریر کرتے ہیں:

اگر یہاں یہ اعتراض کیا جائے کہ امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ نے خود کوئی کتاب تصنیف نہیں کی تو ہم بلا جھجک یہ کہیں گے کہ یہ نظریہ تو فرقہ معتزلہ کا ہے۔ انہوں نے یہ دعویٰ کیا تھا کہ امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ نے علم کلام میں کوئی کتاب تحریر نہیں کی۔ معتزلہ کا دعویٰ کرنے کا مقصد یہ تھا کہ کتاب ''العالم والمتعلم'' اور ''الفقہ الاکبر'' کی امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ سے نفی ہو جائے کیونکہ ان کتب میں اہلِ سنت والجماعت کی حمایت کا ذکر کیا گیا ہے۔ فرقہ معتزلہ کے لوگ تو یہ کہتے ہیں کہ امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ بھی معتزلی تھے اور یہ کتاب ابوحنیفہ بخاری کی تصنیف ہے۔ بزازی بیان کرتے ہیں کہ معتزلہ جو کچھ کہہ رہے ہیں، یہ سب کچھ بے بنیاد ہے کیونکہ میں نے خود شیخ الملۃ والدین علامہ الکروی العماوی کے قلم سے ان دونوں کتب پر لکھا ہوا دیکھا ہے کہ یہ دونوں کتب امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کی تصنیف ہیں اور ان دونوں کتب پر مشائخ کی اکثریت بھی متفق ہے۔ اس تفصیل سے معلوم ہوتا ہے کہ بزازی بھی اس کتاب کی نسبت کے متعلق اکثر مشائخ کے اتفاق کو تسلیم کرتے ہیں مگر جمیع مشائخ کے متفق ہونے کا دعویٰ نہیں کرتے جو اس بات کا واضح ثبوت ہے کہ بعض علماء کرام اس نسبت کے متعلق شک وشبہ کا اظہار کرتے ہیں۔

الفقہ الاکبر کے مشمولات

یہاں تک تو کتاب ''الفقہ الاکبر'' کی نسبت کے متعلق علماء کرام کے اختلاف کے بارے میں بیان ہو چکا ہے اور اس میں جن روایات کے بارے میں اختلاف پایا جاتا ہے اس کے بارے میں بھی گفتگو ہو چکی ہے مگر یہاں ضروری ہے کہ اس کے مشمولات پر ایک ہلکی سی نظر ڈالتے چلیں اور معلوم کریں کہ امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کی طرف ان تمام مسائل کی نسبت درست ہے جن کا اس کتاب میں ذکر کیا گیا ہے کیونکہ اکثر مسائل ایسے بھی ہوتے

ہیں جن کی نسبت میں شک وشبہ کی گنجائش نکل سکتی ہے اور اب ''الفقہ الاکبر'' جو حیدرآباد میں شائع ہو چکی ہے، دیکھتے ہیں کہ اس میں خلفائے اربعہ کے بارے میں ترتیب پاتے ہیں۔

انبیاء کرام علیہم السلام کے بعد تمام لوگوں سے بہتر حضرت ابوبکر صدیق، حضرت عمر فاروق، حضرت عثمان غنی اور پھر حضرت علی رضوان اللہ علیہم اجمعین ہیں۔

حالانکہ ''المناقب'' بالاتفاق رائے یہ بتاتی ہیں کہ امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ حضرت علی رضی اللہ تعالیٰ عنہ پر حضرت عثمان غنی رضی اللہ تعالیٰ عنہ کو مقدم نہیں مانتے تھے۔ بہرحال ''المناقب'' کی یہ باسند روایتیں اس متن سے زیادہ مستند ہوں گی جس میں ایک سند بھی ''المناقب'' کی روایت کے معیار کی نہیں ہے۔

کتاب ''الفقہ الاکبر'' میں ایسے مسائل پر گفتگو کی گئی ہے جو اس زمانے میں مشہور نہیں تھے۔ چنانچہ اس دور کے اور اس سے پہلے کے دور کے جتنے مصادر ہمارے سامنے آئے ہیں، ان سے واضح ہو گیا کہ ان میں سے کسی نے بھی استدراج، کرامت اور آیت میں فرق بیان کرنے کی کوشش تک نہیں کی مگر کتاب ''فقہ الاکبر'' میں ان کا ذکر کیا گیا ہے۔

انبیاء کے ساتھ ''آیات'' مختص ہیں، اولیاء کے لیے کرامات ہوتی ہیں اور جو دجال، فرعون اور خارق ابلیس کو ہم اللہ تعالیٰ کے دشمنوں سے تشبیہ دیتے ہیں، انہیں نہ تو ہم آیات کہہ سکتے ہیں نہ کرامات بلکہ قضائے حوائج یعنی ''حاجات کی انجام دہی سے موسوم کریں گے'' قانون استدراج کے تحت اللہ تعالیٰ نے اپنے دشمنوں کی اس خواہش کو بھی پورا کر دیا ہے تاکہ وہ سرکشی اور کفر کی حد سے آگے نکل جائیں اور سزا کے حق دار ٹھہریں۔

یہاں اس بات کا ذکر کرنا ضروری ہے کہ اولیاء کے کرامات اور خوارق کے فرق پر بحث ومباحثہ کرنا جو کافر لوگوں سے صادر ہوتے ہیں اس عہد کے مجادلات میں کہیں بھی ان کا ذکر نہیں ملتا بلکہ اس وقت ان باتوں پر بحث ومباحثہ کا سلسلہ شروع ہوا جب تصوف نے اسلام میں جنم لیا تھا ہم پھر یہ کہہ سکتے ہیں کہ یا تو یہ مسئلہ بعد میں اس رسالے کے اندر تحریر کر دیا گیا ہے یا پھر پورا رسالہ بعد کی پیداوار ہے جس میں ماتریدیہ اور اشاعرہ کے درمیان مطابقت پیدا ہو گئی۔

چار بنیادی مسائل

ان مسائل میں سے ہم صرف چار مسئلوں پر گفتگو کرتے ہیں:

(۱) ایمان کی حقیقت

(۲) گناہِ کبیرہ کا مرتکب

(۳) قدرت اور ارادہ

(۴) خلق قرآن

سب سے پہلے ایمان پر تفصیل سے گفتگو کرتے ہیں۔

ایمان کم اور زیادہ ہوتا ہے؟

ایمان اور اسلام میں فرق

رسالہ ''الفقہ الاکبر'' میں ایمان کے بارے میں جو کچھ بیان کیا گیا ہے' وہ تاریخی روایات سے بالکل مطابقت رکھتا ہے اور ہم اس کو درست تسلیم کرتے ہیں۔ ''الفقہ الاکبر'' میں ایمان کی جو تعریف بیان کی گئی ہے اس کی عبارت درج ذیل ہے:

''ایمان'' زبان سے'' اقرار اور'' دل سے'' تصدیق کا نام ہے۔

اور اسلام کے بارے میں تحریر کیا ہے کہ:

''احکامِ الٰہی کے سامنے سر جھکا دینے اور اللہ کی اطاعت کرنے کا نام اسلام ہے۔''

معنوی اعتبار سے اسلام اور ایمان کے درمیان فرق پایا جاتا ہے لیکن حقیقت میں یہ دونوں لازم و ملزوم ہیں۔ ایمان اور اسلام میں چولی دامن کا ساتھ ہے۔ اسلام کے بغیر ایمان کی کوئی حقیقت نہیں نہ ایمان کے بغیر اسلام معتبر ہے اور دین کا لفظ اسلام' ایمان اور شرعی احکام پر حاوی ہے۔

ان تصریحات سے یہ نتیجہ اخذ ہوا ہے کہ امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کے نزدیک ایمان صرف دل سے تصدیق کا نام ہی نہیں ہے بلکہ دل سے تصدیق اور زبان سے اقرار دونوں کے مجموعے کا نام ہے اس لحاظ سے اسلام و ایمان دونوں لازم و ملزوم ہیں اور یہ دونوں ایک دوسرے سے الگ نہیں ہو سکتے۔

امامِ اعظم اپنی اس دلیل کی بنیاد پر یہ رائے قائم کرتے ہیں جو امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ

علیہ نے جہم بن صفوان کے ساتھ بحث و مباحثہ کے وقت پیش کی تھی، ہم اس بحث و مباحثہ کو لفظ بہ لفظ بیان کرتے ہیں تاکہ امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کا غور و فکر اور دلائل واضح ہو جائے۔

جہم بن صفوان کے ساتھ بحث

امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کے سوانح نگار بیان کرتے ہیں:

امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کے ساتھ جہم بن صفوان بحث و مباحثہ کے لیے آیا۔ جہم نے کہا:

امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ! میں آپ کے ساتھ کچھ مسائل پر گفتگو کرنا چاہتا ہوں۔

امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ نے جواب دیا:

مجھے تمہارے ساتھ گفتگو کرنا زیب نہیں دیتی کیونکہ تم ایسے مسائل پر غور و فکر کر رہے ہو جو صرف بھڑکتی ہوئی آگ کے سوا کچھ نہیں ہے۔

جہم نے کہا:

امامِ اعظم! نہ تو آپ کی مجھ سے کبھی ملاقات ہوئی اور نہ ہی آپ نے میری گفتگو سنی ہے (یعنی کوئی بات) تو پھر آپ نے یہ فیصلہ کیسے کرلیا؟

امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ نے جواب دیا:

جہم بن صفوان تمہارے متعلق میرے پاس ایسی باتیں پہنچی ہیں جو ایک مسلمان کے منہ سے نہیں نکل سکتیں۔

جہم بن صفوان نے کہا:

امامِ اعظم! آپ دوسروں سے سُنی ہوئی باتوں پر یہ فیصلہ کر رہے ہیں۔

امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ نے جواب دیا:

تمہارے متعلق یہ باتیں اتنی زیادہ مشہور ہو چکی ہیں کہ ہر عام و خاص کو ان باتوں کا علم ہے اس لیے میں تمہارے متعلق کچھ کہنے کا حق رکھتا ہوں۔

جہم نے کہا:

امامِ اعظم! میں تو صرف آپ سے ایمان کے بارے میں دریافت کرنا چاہتا ہوں۔

امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ نے جواب دیا:

جہم! تم کیسے انسان ہو؟ جو ابھی تک ایمان کو نہیں سمجھ سکے تو تم مجھ سے کیا سوال کرو گے۔

جہم نے کہا:

یہ بات نہیں ہے بلکہ مجھے تو ایمان کی ایک قسم کے بارے میں شک وشبہ پایا جاتا ہے اس کے بارے میں سوال کرنا چاہتا ہوں۔

امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ نے جواب دیا:

ایمان میں شک کرنا کفر کے مشابہ ہے۔

جہم نے کہا:

امامِ اعظم! آپ کے لیے یہ جائز نہیں کہ آپ میرے خلاف کفر کا فتویٰ دیں۔

امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ نے جواب دیا:

اچھا بتاؤ کیا سوال پوچھنا چاہتے ہو؟

جہم بن صفوان نے کہا:

ایک شخص دل سے ان باتوں کا اعتراف کرتا ہے کہ اللہ تعالیٰ ایک ہے، اس کا کوئی شریک نہیں، نہ کوئی اس کا ہمسر ہے، اللہ تعالیٰ کی صفات کو بھی مانتا ہے اور اللہ تعالیٰ کی مثل کوئی چیز نہیں ہے لیکن وہ شخص زبان سے ان باتوں کا اقرار نہیں کر پاتا کہ اس کا انتقال ہو جاتا ہے اب مجھے یہ بتایئے کہ اس شخص کی موت ایمان پر ہوگی یا کفر پر؟

امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ نے جواب دیا:

ایسا شخص جہنمی اور کافر ہے کیونکہ جو شخص ان باتوں کی تصدیق دل سے کرتا ہے لیکن ان باتوں کا اقرار زبان سے نہیں کرتا، وہ مومن نہیں ہو سکتا۔

جہم نے کہا:

جب وہ شخص اللہ تعالیٰ کی صفات کا اعتراف کر رہا ہے تو پھر وہ مومن کیسے نہیں ہو

سکتا؟

امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ نے جواب دیا:

اگر تمہارا کتاب اللہ پر ایمان ہے اور تم اسے حجت تسلیم کرتے ہو تو تمہارے ساتھ گفتگو کرنا ممکن ہے ورنہ اس شخص سے گفتگو کرنے کا کوئی فائدہ نہیں جو سرے سے ملتِ اسلام کا انکار کرنے والا ہو۔

جہم نے کہا:

میں کتاب اللہ پر ایمان رکھتا ہوں اور اسے حجت بھی مانتا ہوں۔

امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ نے جواب دیا:

اللہ تعالیٰ نے قرآن پاک میں ایمان کے متعلق دو چیزیں بیان کی ہیں یعنی زبان سے اقرار اور دل سے تصدیق کا نام ایمان ہے اس قرآنی آیت میں ان لوگوں کا ذکر کیا گیا ہے:

’’جو لوگ زبان سے ایمان کا اقرار اور دل سے تصدیق کرتے ہیں اس بناء پر اللہ تعالیٰ ان کو جنت میں داخل کرے گا اور اقرار باللسان اور تصدیق بالقلب کی بنیاد پر ہی ان لوگوں کو مومن تسلیم کیا گیا ہے۔‘‘

اس حدیثِ مبارکہ میں کامیابی کا دارومدار زبان سے اقرار پر ہے اور تصدیق بالقلب پر اکتفا نہیں کیا گیا۔

اس حدیثِ مبارکہ کے مطابق دل سے تصدیق پر اکتفا نہیں ہے بلکہ اقرار باللسان پر نجات معلق ہے اگر صرف تصدیق بالقلب کافی ہوتا اور زبان سے اقرار کی ضرورت نہ ہوتی تو جو شخص دل سے مانتا ہو اور زبان سے انکار کرتا ہو تو پھر اسے بھی مومن ہونا چاہیے۔

امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ نے جہم بن صفوان سے کہا پھر تو تمہارے قول کے مطابق شیطان تو سب سے بڑا مومن ہوگا حالانکہ شیطان جانتا تھا کہ اللہ تعالیٰ ہی اس کو پیدا کرنے والا ہے اور وہی اس کو موت دے گا اور اللہ تعالیٰ ہی اس کو دوبارہ زندہ کرے گا وہی اس کو گمراہ کرنے والا ہے۔ چنانچہ کتاب اللہ نے ابلیس کے بارے میں حکایت بیان

کرتے ہوئے فرمایا ہے:

"کافر لوگ دل سے تو اللہ کو مانتے ہیں مگر زبان سے اقرار نہیں کرتے تو کیا پھر ان کافر لوگوں کو بھی مومن سمجھنا چاہیے۔"

قرآن پاک میں ارشادِ باری تعالیٰ ہے:

"کافر لوگوں نے دل سے اس بات کی تصدیق کی کہ اللہ تعالیٰ ایک ہے مگر زبان سے انکار کرنے پر ان لوگوں کو کافر قرار دے دیا گیا۔"

ان قرآنی آیات سے واضح ہو گیا کہ زبان سے انکار کی صورت میں صرف دل سے تصدیق کرنے کا کوئی فائدہ نہیں ہے۔

اس سے ظاہر ہو گیا کہ انکار کے ساتھ دل کے اعتراف کا کوئی فائدہ نہیں ہے۔

امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کی یہ ساری گفتگو سن کر جہم بن صفوان نے کہا:

امامِ اعظم! آپ نے میرے دل میں کچھ شک پیدا کر دیا ہے لیکن میں پھر آپ کے پاس آؤں گا۔

امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کے سوانح نگار نے امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کے اس قول پر "اگر کوئی شخص دل سے ایمان کی تصدیق کرے مگر زبان سے اقرار کیے بغیر فوت ہو جائے تو وہ کافر ہوگا" تعلیق کرتے ہوئے تحریر کیا ہے:

امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کے قول کی تاویل یہ ہے کہ وہ شخص کفر کی موت مرے گا جو عدم اقرار سے متہم ہو لیکن جس شخص پر یہ تہمت نہ ہو، مثلاً ایک شخص سمندر کے اندر مر گیا یا کسی جزیرے میں اس کو موت آئی یا کسی غار میں وفات پا گیا تو وہ شخص کافر نہیں ہو سکتا۔

ان تصریحات سے یہ مفہوم اخذ ہوتا ہے کہ امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ ایمان کو دو چیزوں سے مرکب مانتے ہیں:

(۱) یقینی عقیدہ

(۲) ظاہری اعتراف

یعنی یقینی عقیدے کے ساتھ زبان کا اقرار بھی ضروری ہے کیونکہ زبان سے اقرار ہی

قلبی اعتراف کا مظہر بنتا ہے۔ ایمان کی تقسیم کے سلسلے میں امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ بیان کرتے ہیں کہ دل کے ساتھ یقین کرنے والا عقلی طور پر تو مومن ہوسکتا ہے مگر ظاہری طور پر وہ مومن نہیں ہوسکتا۔ ایمان اور اس کی اقسام کے بارے میں امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ سے ''الافتقاء'' میں مروی ہے کہ ابومقاتل امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ سے روایت کرتے ہیں کہ امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ نے فرمایا:

ایمان تصدیق بالقلب واقرار باللسان دونوں کا نام ہے اور تصدیق کے اعتبار سے مومن کی تین قسمیں ہیں:

(۱) بعض تو دل اور زبان دونوں سے توحید ورسالت کا اقرار کرتے ہیں۔

(۲) بعض ''مومن'' دل سے تصدیق کرتے ہیں مگر زبان سے انکار کرتے ہیں۔

(۳) اور کچھ تو ان کے برعکس ہیں، وہ زبان سے اقرار کرتے ہیں مگر قلب سے انکار کرتے ہیں۔

جو لوگ لسان وقلب دونوں سے ایمان کا اقرار کرتے ہیں، وہ اللہ تعالیٰ کے نزدیک بھی مومن ہیں اور لوگوں کے نزدیک بھی مومن ہیں جو لوگ دل سے تصدیق نہیں کرتے مگر صرف زبان سے اقرار کرتے ہیں تو وہ لوگ اللہ تعالیٰ کے نزدیک کافر ہیں اور لوگوں کے نزدیک مومن کیونکہ کسی کے دل کی حالت کے بارے تو لوگ نہیں جان سکتے اگرچہ ان لوگوں کو زبان کی گواہی کی بناء پر مومن تسلیم کر لینا چاہیے اور دل کے بارے میں ٹوہ نہیں لگانی چاہیے جو شخص تقیہ کی وجہ سے کفر کا کلمہ کہہ دیتا ہے، وہ لوگوں کے نزدیک کافر کہلائے گا مگر اللہ تعالیٰ کے نزدیک وہ مومن ہوگا۔

اس تفصیل سے واضح ہوگیا کہ امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کے نزدیک صرف دل کی تصدیق ہی معتبر نہیں ہے بلکہ اس کے ساتھ اعتراف، تسلیم اور رضا کا اعلان بھی ضروری ہے اگر کسی مجبوری کی بناء پر تقیہ سے کام لے تو اس صورت حال میں دل کی تصدیق پر اکتفاء کر لیا جائے گا اور زبان سے اقرار کی تکلیف کو ختم کر دیا جائے گا۔ دل کا اعتراف ہی مومن اور منافق کے درمیان فرق کرنے والا ہے کیونکہ مومن کی حالت تو سراسر رضا اور

تسلیم کی حالت ہوتی ہے۔ منافق تو زبان سے بھی اقرار کرتا ہے اور دل سے اعتراف بھی مگر اس کے قلب کے اندر اعتراف اور رضا نہیں ہوتی اس سے معلوم ہوتا ہے کہ امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کے نزدیک عمل ایمان کا جز نہیں ہے۔

امام اعظم کے مخالفین

اس مسئلے میں امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کے مخالف دو گروہ ہیں:

(۱) خوارج اور معتزلہ ان دونوں فرقوں کے نزدیک عمل ایمان کا جز ہے اور جو شخص عمل نہیں کرتا وہ مومن نہیں ہو سکتا۔

(۲) فقہاء و محدثین عمل کو ایمان میں اس حیثیت سے مؤثر مانتے ہیں کہ اعمال میں جو کمی بیشی ہوتی ہے وہ ایمان کی کمی بیشی کا سبب بنتی ہے۔ فقہاء و محدثین کے نزدیک ایمان کے اصل وجود میں اعمال کو دخل نہیں ہے اس لیے جو شخص شرعی احکام کی پابندی نہیں کرتا مگر وہ دل سے اعتراف کرتا ہے تو وہ مومن کہلائے گا۔ اگرچہ اس شخص کا ایمان کامل نہیں ہوگا۔

یہاں پر ایمان کی کمی و بیشی کا سوال سامنے آتا ہے۔

امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کے نزدیک ایمان میں کمی یا زیادتی نہیں ہوتی اس لیے وہ اہلِ آسمان اور اہلِ زمین کے ایمان کو برابر خیال کرتے ہیں۔ چنانچہ امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ بیان کرتے ہیں:

اہلِ آسمان اور اہلِ زمین کا ایمان ایک جیسا ہے اور اسلاف و اخلاف اور انبیائے کرام علیہم السلام کا ایمان بھی ایک جیسا ہے کیونکہ ہم سب اللہ تعالیٰ پر ایمان رکھتے ہیں اور اس کی وحدانیت کا اقرار کرتے ہیں کہ وہ ہستی وحدہ لاشریک ہے البتہ فرائض کئی ایک ہیں۔

کفر بھی ایمان کی طرح ایک ہی چیز کا نام ہے کافر لوگوں کی صفات بھی بہت سی ہیں جس چیز پر انبیائے کرام علیہم السلام کا ایمان ہے اس چیز پر ہم سب ایمان رکھتے ہیں مگر انبیائے کرام علیہم السلام کا ایمان نیکیوں پر اجر کے اعتبار سے ہم پر فضیلت رکھتا ہے کیونکہ

جس طرح انبیائے کرام علیہم السلام نیکی کے اعتبار سے افضل ہیں اسی طرح باقی کاموں میں بھی ثواب کے اعتبار سے ہم پر فضیلت رکھتے ہیں اور اس مسئلے میں ہم پر کوئی ظلم نہیں ہوگا کیونکہ ہمارا ثواب ہم کو پورا مل جائے گا اور اس میں کوئی کمی و زیادتی نہیں ہوگی۔ انبیاء کرام علیہم السلام کی شان اس اعتبار سے ہم سے زیادہ ہوگی کہ وہ اللہ تعالیٰ کے امین اور لوگوں کے پیشوا ہیں اس لیے ہم ان کے مقام کو حاصل نہیں کر سکتے کیونکہ لوگوں پر جو بھی فضل اور کرم ہوا ہے، وہ سب انبیاء کرام علیہم السلام کے طفیل سے ہوا ہے اور جو شخص جنت میں داخل ہوگا' وہ بھی انبیائے کرام علیہم السلام کی دعوت کو قبول کرنے کی وجہ سے جنت میں جائے گا۔

متاخرین کے اختلافی نظریات

اس سے واضح ہو گیا کہ امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کے نزدیک تصدیق بالقلب کا نام ہی صرف ایمان ہے جس میں کمی و بیشی نہیں ہو سکتی مگر جو فضیلت اور اضافہ حاصل ہوتا ہے' امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کے بعد کے لوگوں نے اس مسئلے میں دوسرے اعتبارات سے امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کے افکار و آراء سے اختلاف کیا ہے۔

امام نووی تحریر کرتے ہیں:

تصدیق بالنفس میں بھی اضافہ ہو سکتا ہے کیونکہ انسان جیسے ہی زیادہ غور و فکر کی طرف متوجہ ہوگا اس کے سامنے مزید دلائل آتے جائیں گے اور تصدیق بالقلب میں طاقت پیدا ہو جائے گی یعنی شک و شبہات سے پاک ہو جائے گی اور کسی اعتراض کی بناء پر اس کی قوت میں کسی طرح بھی کمی پیدا نہیں ہوگی بلکہ ہر حالت میں انشراح قلب حاصل ہوگا۔

اس کے برعکس دوسرے لوگ اس مقام کو حاصل نہیں کر سکتے کیونکہ یہ ایک مسلمہ حقیقت ہے اور کسی بھی عقل مند شخص کو اس میں شک نہیں ہو سکتا کہ حضرت ابوبکر صدیق رضی اللہ تعالیٰ عنہ کے برابر کسی دوسرے کی تصدیق نہیں ہو سکتی اس لیے امام بخاری بیان کرتے ہیں کہ ابن ملیکہ نے کہا:

میں ایسے تیس صحابہ کرام رضوان اللہ علیہم اجمعین کو جانتا ہوں جن میں سے ہر ایک نفاق سے ڈرتا تھا اور کوئی بھی صحابہ کرام رضوان اللہ علیہم اجمعین ایسا نہیں تھا جو یہ دعویٰ کرتا ہو کہ اس کا ایمان میکائیل اور جبرائیل علیہما السلام کے ایمان کے برابر ہے۔

اس بات کی تائید کرتے ہوئے ابن البزازی تحریر کرتے ہیں:

جب ایک نظر سے یقین حاصل ہو جائے تو وہ اس کی تصدیق سے حاصل ہوگا اور وہ ایک جتنا ہی رہے گا چاہے اس کا اعادہ ہزار بار ہی کیوں نہ کیا جائے۔ پس اس سے واضح ہو گیا کہ یقین پہلی نظر میں ہی حاصل ہو جاتا ہے لہٰذا کثرت سے غور وفکر کرنے سے تصدیق میں اضافہ نہیں ہوتا۔

یہ ہیں ایمان کے متعلق دو نظریے اور ان کی توجیہات

ہمارا میلان یہ ہے کہ قوت کے لحاظ سے تصدیق میں تفاوت پیدا ہوتی ہے اور عمل سے اس قوت وضعف کا مظاہرہ ہوتا ہے اور اکثر کا قلبی یقین اس قدر بڑھا ہوتا ہے کہ وہ کسی شرعی علوم کی مخالفت کو برداشت نہیں کرتا۔ اور تصدیق کا ایک درجہ یہ ہوتا ہے کہ اس کا اثر عقل پر ہوتا ہے اور دل اس کا فرماں بردار ہو جاتا ہے۔ وہ انسان کی خواہشات اور مشاعر پر غالب نہیں آ سکتی کیونکہ عمل، احساس اور شعور ایک طرف ہوتا ہے اور نطق وفکر کا تقاضہ اس کے خلاف ہوتا ہے۔

لوگوں کے درجات

امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ ایمان دل سے تصدیق کا نام ہے اور اس میں کمی وزیادتی نہیں ہوتی اس لیے امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ گناہِ کبیرہ کا ارتکاب کرنے والے شخص کے بارے میں یہ مسلک اختیار کیا کہ کسی گناہ گار شخص کو کفار قرار نہ دیا جائے کیونکہ اس کے اندر اصل ایمان تو پایا جاتا ہے اور ایمان مکمل ہے لیکن وہ اس کے مطابق عمل نہیں کرتا اور وہ مومن جن کے اعمال ملے جلے ہیں یعنی ان لوگوں کے پاس نیک اعمال کا توشہ بھی ہے اور بُرے افعال کی پونجی بھی، ہوسکتا ہے کہ اللہ تعالیٰ ان کو بخش دے۔ ابی مقاتل ''الافتقاء'' میں سے نقل کرتے ہیں کہ میں نے امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کو یہ فرماتے

ہوئے سنا ہے کہ:

''ایمان کے لحاظ سے لوگوں کے تین درجے ہیں:

(۱) انبیاء کرام علیہم السلام جو کہ اہلِ جنت ہیں اور جو شخص انبیائے کرام علیہم السلام کے اہلِ جنت ہونے پر ایمان رکھتا ہے، وہ شخص خود بھی جنتی ہے۔

(۲) دوسرا درجہ مشرکین لوگوں کا ہے جن کے بارے میں ہم یہ گواہی دیتے ہیں کہ وہ اہلِ جہنم ہیں۔

(۳) تیسرا درجہ مومنین لوگوں کا ہے جن کے بارے میں ہم خاموشی اختیار کریں گے اور کسی کے بارے میں یہ گواہی نہیں دے سکتے کہ وہ جنتی بھی ضرور ہوگا یا قطعی دوزخی ہے لیکن جنت کے لیے امید رکھتے ہیں اور عذاب سے خوف زدہ ہیں اور ہم وہی کہیں گے جو اللہ تعالیٰ نے فرمایا ہے۔

''یہاں تک کہ اللہ تعالیٰ ان کے حق میں فیصلہ کر دے، ویسے تو ہم ان کے لیے اچھی امید رکھتے ہیں۔''

کیونکہ قرآن پاک میں ارشادِ باری تعالیٰ ہے:

ایسے لوگوں کے بارے میں ہم گناہ سے ڈرتے ہیں اور ان کے لیے کسی نے بھی جنت واجب نہیں کی چاہے وہ شب زندہ دار، عابد، روزہ دار اور متقی کیوں نہ ہوں اگرچہ انبیاء کرام علیہم السلام کے بارے میں صرف یہ بات کہی جا سکتی ہے۔

امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کا یہ مسلک ''فقہ اکبر'' کے مطابق ہے۔ چنانچہ ''فقہ اکبر'' میں تحریر ہے:

''ہم کسی مسلمان کو گناہِ کبیرہ کا مرتکب ہونے کی بناء پر کافر قرار نہیں دیتے بشرطیکہ وہ حرام کو حلال سمجھ کر اس کا ارتکاب نہ کر لے اور نہ ہی ہم اس شخص کے لیے ''ایمان'' کے لفظ کو ختم کر سکتے ہیں۔''

قرآن پاک میں وعد و عید کا جو ذکر کیا گیا ہے۔ امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کا نظریہ بالکل اس کے مطابق ہے اس نظریئے کو علماء کرام نے پسند کیا ہے اور فقہاء نے اس کو قبول

کیا ہے۔

امام مالکؒ کا اتفاق

امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کی اس رائے سے امام مالک رحمۃ اللہ علیہ بھی متفق تھے۔

روایت ہے کہ عمر بن حماد بن ابی حنیفہ بیان کرتے ہیں:

میں نے امام مالک رحمۃ اللہ علیہ کی زیارت کی ہے' ان کے پاس مقیم رہا' ان سے علم میں استفادہ کیا اور جب میرا مقصد پورا ہو گیا تو میں نے رخصت کا ارادہ کیا تو میں نے امام مالک رحمۃ اللہ علیہ سے عرض کی' کہ مجھے خوف ہے کہ حاسدین اور دشمنوں نے امامِ اعظم کے متعلق غلط فہمی پھیلانے کی کوشش کی ہو گی۔ میرا خیال یہ ہے کہ میں امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کا مسلک آپ کے سامنے پیش کر دوں اگر آپ کو پسند آ جائے تو ٹھیک ہے ورنہ جو آپ کو بہتر معلوم ہو' وہ مجھے بتا دیجیے۔ عمر بن حماد بن ابی حنیفہ کی یہ بات سن کر امام مالک رحمۃ اللہ علیہ نے کہا' کہو کیا کہنا چاہتے ہو؟

عمر بن حماد بن ابی حنیفہ نے کہا:

کسی مسلمان کے گناہ گار ہونے کے باعث امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ اس کے خلاف کفر کا فتویٰ صادر نہیں کرتے۔

امام مالک رحمۃ اللہ علیہ نے فرمایا:

امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ ٹھیک کرتے ہیں۔

عمر بن حماد بن ابی حنیفہ نے کہا کہ:

امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ بیان کرتے ہیں کہ اگر کوئی شخص گناہوں کا ارتکاب بھی کرے تو میں اس شخص پر بھی کفر کا فتویٰ عائد نہیں کروں گا۔

امام مالک نے جواب دیا:

بالکل درست فرماتے ہیں۔

اس کے بعد عمر بن حماد نے عرض کی:

حضرت (یعنی امام مالک رحمۃ اللہ علیہ) امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ تو اس سے بھی بڑھ

کر فرماتے ہیں۔

امام مالک رحمۃ اللہ علیہ نے دریافت کیا، وہ کیا ہے؟

عمر بن حماد نے کہا:

اگر کسی مسلمان کو کوئی شخص جان بوجھ کر قتل کر دے تو امام ابو حنیفہ رحمۃ اللہ علیہ اس شخص کے بارے میں بھی کفر کا فتویٰ نہیں دیتے۔

امام مالک رحمۃ اللہ علیہ نے فرمایا:

امام ابو حنیفہ رحمۃ اللہ علیہ نے بالکل ٹھیک فرمایا۔

عمر بن حماد بن ابی حنیفہ نے کہا:

بس یہی امام ابو حنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کا مسلک ہے اگر اس کے خلاف کوئی شخص آپ کو خبر دے تو اس کی تصدیق نہ کیجیے گا۔

جمہور متاخرین کی رائے

جمہور متاخرین کی بھی ایمان کے بارے میں یہی رائے ہے۔ اہلِ سنت والجماعت کی مخالفت صرف فرقہ خوارج اور معتزلہ نے کی ہے اس کے علاوہ ہم دیکھتے ہیں کہ علماء کرام کے ایک گروہ نے امام ابو حنیفہ رحمۃ اللہ علیہ پر تنقید کی ہے اور امام ابو حنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کے بارے میں یہ کہا ہے کہ انؒ کا تعلق مرجیہ سے تھا۔ سابقہ اوراق میں ہم اس الزام کے سلسلے میں شہرستانی کا کلام بیان کر چکے ہیں۔ "الفقہ الاکبر" میں تحریر ہے کہ امام ابو حنیفہ رحمۃ اللہ علیہ نے اس الزام کی نفی کی ہے اور اپنے مسلک اور مرجیہ کے درمیان فرق واضح کیا ہے۔

امام ابو حنیفہ رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں:

ہم یہ نہیں کہتے کہ گناہ کرنے سے مومن کو نقصان نہیں پہنچتا ہے اور یہ بھی نہیں کہتے ہیں کہ وہ جہنم میں داخل نہیں ہوگا۔

اور نہ ہی یہ کہتے ہیں کہ وہ ہمیشہ جہنم میں رہے گا، چاہے وہ شخص فاسق ہی کیوں نہ ہو اور ہم یہ بھی نہیں کہتے کہ ہماری نیکیاں قبول ہو جائیں گی اور ہمارے گناہوں کو معاف کر دیا جائے گا جیسا کہ مرجیہ کے لوگوں کا خیال ہے۔

لیکن ہم یہ ضرور کہتے ہیں کہ جو شخص نیک اعمال کی ساری شرائط کو پوری کرے گا یعنی غلط اعمال سے خالی ہو تو کفر وارتداد اس کے دوسرے اعمال کو ضائع نہیں کر سکتے اگر وہ شخص اس دنیا سے ایمان کی حالت میں جائے گا تو اللہ تعالیٰ اس کے اعمال کو ضائع نہیں کرے گا بلکہ اس کے اعمال کو قبول فرمائے گا اور اسے اجر دے گا اگر کوئی شخص شرک و کفر کا مرتکب نہ ہو مگر توبہ کیے بغیر مر جائے تو وہ اللہ تعالیٰ کی مشیت میں ہوگا۔

اگر اللہ تعالیٰ چاہے گا تو اس کو بخش دے گا اور وہ کلیتاً عذاب سے بچ جائے گا اور اگر اللہ تعالیٰ اس کو معاف نہیں کرے گا تو اس کو عذاب دے گا۔

یہ نص "فقہ الاکبر" کی ان روایات کے مطابق ہے جن کو ہم نے 'الانتقاء' اور "المناقب" سے نقل کیا ہے۔ نیز مرجیہ اور امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کے مسلک میں جو فرق پایا جاتا ہے وہ مزید درج ذیل ہے۔

تاریخ کے مطالعہ سے معلوم ہوا ہے کہ ارجاء کے دور میں ہر چیز کو جائز قرار دے دیا گیا تھا اور گناہ گاروں کو بہت زیادہ گنجائش مل گئی تھی۔ زید بن علی بیان کرتے ہیں:

میں مرجیہ سے لاتعلقی کا اظہار کرتا ہوں جنہوں نے عفوِ الٰہی کے بارے میں گناہ گاروں کو دھوکے میں ڈال رکھا ہے۔

ہم یہ کہہ سکتے ہیں کہ "گناہِ کبیرہ کے مرتکب" کے بارے میں تین گروہ تھے۔

(۱) گناہِ کبیرہ کے مرتکب کو فرقہ معتزلہ اور خوارج اسلام سے خارج قرار دیتے تھے۔

(۲) مرجیہ کے گروہ کا یہ کہنا تھا کہ ایمان کے ساتھ نافرمانی نقصان دہ نہیں ہے' اللہ تعالیٰ تمہارے گناہوں کو بخش دے گا۔

(۳) تیسرا گروہ جمہور علماء کرام کا تھا جو یہ کہتے تھے کہ کسی گناہ گار شخص کو کافر نہ کہا جائے کیونکہ ایک نیکی کا اجر دس گنا ملتا ہے اور برائی کا بدلہ اس کے مثل۔

اللہ تعالیٰ کے ہاں توبہ کا دروازہ ہر وقت کھلا رہتا ہے جو کسی حد کا پابند نہیں ہوتا۔ امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ بھی انہی لوگوں میں سے ہیں' ہمارے خیال میں جمہور مسلمان کی بھی یہی رائے ہے اگر مرجیہ بھی یہی رائے رکھتے ہوں تو پھر تمام مسلمان مرجیہ تھے۔

مسلک ارجاء کو اباضیہ فرقہ میں محققین علماء نے محدود کر دیا ہے اس لیے انہوں نے امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ سے ارجاء کی نفی کی ہے کیونکہ اس ارجاء کی بناء پر نیک اعمال لایعنی قرار پائیں گے۔ ظاہر ہے کہ امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ جیسا پرہیزگار ایسا نہیں ہو سکتا ہے۔

"الخیرات الحسان" میں تحریر ہے:

بعض لوگوں نے امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کو مرجیہ میں شمار کیا ہے لیکن یہ حقیقت کے خلاف ہے اس کی پہلی وجہ یہ ہے کہ شارح "المواقف" میں تحریر ہے کہ امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کی طرف ارجاء کی نسبت غسان المرجی نے کی تھی۔ غسان المرجی نے اپنے مسلک کی ترویج کے لیے ان پر یہ الزام لگایا تھا۔

اس کی دوسری وجہ یہ ہے کہ جو لوگ امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کو مرجیہ کہتے ہیں، وہ ابتدائی زمانے ہی میں اپنے مخالفین معتزلہ پر ارجاء کا الزام لگایا کرتے تھے یا پھر اس لیے کہ امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ ایمان کی کمی و بیشی کے قائل نہیں تھے اس لیے عمل سے ایمان کو مؤخر رکھنے کی بدولت ان کے بارے میں ارجاء کا خیال پیدا ہو گیا حالانکہ یہ بات درست نہیں ہے کہ امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ عمل میں مبالغہ اور کوشش سے کام لیتے تھے۔ ابن عبدالبر تحریر کرتے ہیں:

کہ لوگ امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ سے حسد کرتے تھے اور ان کے بارے میں جھوٹی باتیں منسوب کر دیتے تھے اور نامناسب باتیں کہا کرتے تھے۔

ارجاء کے مسئلے کے بارے میں امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کے موقف سے متعلق علماء کرام کے خیالات اور نظریات یہ ہیں لیکن ہم یہ سمجھتے ہیں کہ امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کی طرف ارجاء کی نسبت کرنا درست نہیں ہے کیونکہ دیگر اہلِ علم میں جو حضرات اس بات کے قائل ہیں کہ فاسق مومن ہوتا ہے، اللہ تعالیٰ گناہ گاروں کو بخشش عطا کر سکتا ہے اور اللہ تعالیٰ کی عطا کردہ معافی پر کوئی پابندی عائد نہیں کی جا سکتی تو اس طرح کے تمام اہلِ علم کو مرجیہ قرار دیا جائے گا اور یہ غلط ہیں یعنی اس صورت میں صرف امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ ہی نہیں بلکہ محدثین اور فقہاء کی ایک بہت بڑی جماعت مرجیہ کی صف میں داخل ہو جائے گی۔

تقدیر اور انسانی عمل

شاگردوں کو امام اعظم کی نصیحت

امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ بڑے صاحب بصیرت تھے یہی وجہ تھی کہ امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ مسئلہ تقدیر کی نزاکت کے پیشِ نظر ردوکد اور بحث و مباحثہ میں احتیاط کرتے تھے اور اپنے اصحاب اور شاگردوں کو بھی یہی تلقین کرتے رہتے تھے۔ امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ فرماتے کہ اس مسئلہ پر غور و خوض نہ کرنا بہتر ہے جب خالد بن یوسف سمتی بصرہ سے امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کی خدمت میں حاضر ہوا تو امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ نے فرمایا:

یہ مسئلہ بڑا مشکل ہے اس نے لوگوں کو اُلجھن کا شکار کر دیا ہے' یہ ایک ایسا بند دروازہ ہے جس کی چابی گم ہو چکی ہے' یہ چابی مل تو سکتی ہے مگر اس نبی سے جس کو اللہ تعالیٰ نے معبوث کیا ہو اور اسی کے دلائل ہی نافع ہو سکتے ہیں۔

قدریوں سے مناظرہ

ایک مرتبہ قدریہ فرقے کے چند لوگ تقدیر کے مسئلہ پر بحث و مباحثہ کے لیے امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کی خدمت میں حاضر ہوئے تو امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ نے فرمایا:

تقدیر پر بحث کرنا ایسا ہی ہے جیسے سورج کی شعاعوں سے آنکھ ملانا جتنا وہ سورج کی طرف نگاہ جما کر دیکھے گا اس کی حیرت اتنی ہی زیادہ بڑھتی جائے گی۔

لیکن ان لوگوں نے اصرار جاری رکھا کہ امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ تقدیر اور عدل کے

درمیان مطابقت ثابت کریں۔ بھلا یہ کیسے ہوسکتا ہے؟ کہ اللہ تعالیٰ خود ہی تمام امور مقرر کر دے اور اس فیصلے پر عمل کرنے والوں کو اجر بھی دے اور سزا بھی۔

''کیا کوئی ایسی ہستی مخلوقِ عالم میں موجود ہے؟ جو کارِ خداوندی میں دخل اندازی کر سکے اور اللہ تعالیٰ کے فیصلے کے خلاف ایک قدم بھی آگے بڑھا سکے۔ امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ نے جواب دیا۔''

بے شک یہ ہو نہیں سکتا مگر تقدیر کی دو قسمیں ہیں:

ایک ''امر'' اور دوسری ''قدرت''

جہاں تک قدرت کا تعلق ہے اس کو زبردستی کسی پر مسلط نہیں کیا جا سکتا اور نہ ہی کفر کو کسی کے لیے مقدر کیا گیا ہے نہ اس کے بارے میں کوئی حکم دیا گیا ہے بلکہ اللہ تعالیٰ نے اس سے منع فرمایا ہے۔

امر کی بھی دو قسمیں ہیں:

(۱) تکوینی امور: یعنی جب اللہ تعالیٰ کسی چیز کو حکم دیتا ہے کہ ہو جا تو وہ ہو جاتی ہے۔

(۲) تشریعی امور: اللہ تعالیٰ ''وحی الٰہی'' کے ذریعہ انہیں قوانین کی پابندی کا حکم دیتا ہے جس کو ماننے اور نہ ماننے میں لوگ بالکل آزاد ہوتے ہیں۔

امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کی یہ تقسیم نہایت مناسب اور معقول ہے، وہ قضا اور قدر کو ایک دوسرے سے الگ سمجھتے ہیں جو احکام وحی الٰہیہ کے ذریعے صادر ہوتے ہیں، انہیں امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ قضا کہتے ہیں اور جو نظام قدرتِ الٰہیہ کے تحت چل رہا ہے، اسے وہ قدر کہتے ہیں۔ اللہ تعالیٰ نے مخلوق کی پیدائش سے پہلے ہی ازل سے سب امور مقدم کر رکھے ہیں اور پھر ان امور کو وحی الٰہیہ کے تقاضا کے مطابق مکلف بنایا ہے۔ قدر ازلی کے مطابق تمام اعمال سرانجام پاتے ہیں۔

امر کی تقسیم

امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ امر کی دو قسمیں بیان کرتے ہیں:

(۱) امر تکوین

(۲) امر تکلیف

امر کی پہلی قسم کے مطابق تکوینی امور سرانجام پاتے ہیں اور دوسری قسم کی بنیاد جزاو سزا پر ہے۔

لیکن اب یہ سوال سامنے آتا ہے کہ کیا نیکی اور گناہ اللہ تعالیٰ کی مشیت کے تحت ہوتی ہے یا انسان اس میں مکمل طور پر مختار ہے۔

اگر گناہ اور نافرمانی انسان اپنی مرضی سے ترک کرتا ہے تو کیا اللہ تعالیٰ کا وہی ارادہ ہوتا ہے اور کیا امر اور ارادے کا ایک دوسرے کے خلاف ہونا ممکن ہے؟

یہ ایک مشکل مسئلہ ہے۔ امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ انسانی طاقت اور اللہ تعالیٰ کی کمالی و جمالی صفات کو سامنے رکھ کر اس کا جواب دیتے ہوئے بیان کرتے ہیں۔

میں اس کا درمیانی راستہ اختیار کروں گا اور یہ کہوں گا کہ نہ تو یہ سراسر جبر ہے' نہ تفویض نہ بندوں کی طاقت سے بڑھ کر اللہ تعالیٰ نے ان کو تکلیف دی ہے' جو وہ نہیں کرتے نہ ان اعمال کا ارادہ کیا ہے جو اعمال انہوں نے کیے' ان اعمال پر احتساب نہیں کرے گا جن باتوں کا علم انسان کو نہیں ہے' ان پر اللہ تعالیٰ غور و فکر کو پسند نہیں فرماتا اور وہی ہماری حالت سے خوب واقف ہے۔

یہ ایک مفکر شخص کی سوچ ہے جو ڈوبنے کے خوف سے سمندر میں اُترنا نہیں چاہتا ہے کہ انسانی ارادہ کو مکمل طور پر آزاد تسلیم کر لے۔

محض اس لیے کہ یہ امر محسوس ہے اور اس کا تقدیر کی زنجیروں میں پابند ہونا غیر محسوس ہے بلکہ ارادے اور قدرت کو اللہ تعالیٰ کے لیے تسلیم کرتا ہے جیسا کہ اللہ تعالیٰ کی شان کے لائق ہے جب امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ مناظر سے اس مسئلے کے دوسرے پہلو پر گفتگو کرنا پسند نہیں کرتے تھے جس کو وہ ممنوعہ حدود قرار دیتے ہیں یعنی جن باتوں کا ادراک انسان کی طاقت سے باہر خیال کرتے ہیں جب قدریہ فرقے کے لوگ امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ سے ''ان باتوں'' کے بارے میں سوال کرتے ہیں کہ جب کسی بندے کے لیے اللہ تعالیٰ کفر کا ارادہ کرتا ہے تو کیا انسان کے حق میں یہ ارادہ اچھا ہوگا یا بُرا؟

امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ بیان کرتے ہیں:

''اس نے ظلم کیا ہے یا بُرا یہ الفاظ تو اس شخص کے حق میں استعمال ہوتے ہیں جو کسی حکم کی خلاف ورزی کا مرتکب ہوں۔ اللہ تعالیٰ ان باتوں سے بلند ہے۔ بغدادی اپنی تاریخ میں تحریر کرتے ہیں:

امام ابو یوسف رحمۃ اللہ علیہ نے امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کو فرماتے سنا ہے:

قدری سے صرف دو حرف گفتگو ہونی چاہیے یا تو وہ خاموشی اختیار کر لے یا پھر کفر کا اعلان کر دے۔

یہ چیزیں ویسی ہی ہیں جیسے کہ پہلے سے یہ چیزیں علمِ الٰہی میں موجود تھیں۔

اگر وہ جواب نفی میں دے تو اس نے کفر کیا اور اگر جواب ہاں میں دے تو اس سے دریافت کیا جائے کیا اللہ تعالیٰ کا ارادہ بھی وہی ہے جو اس کے علم میں ہے یا وہ ارادہ اپنے علم کے خلاف کرتا ہے؟ اگر قدری یہ جواب دے کہ اللہ تعالیٰ کا ارادہ اس کے علم کے مطابق ہے تو وہ اس امر کا اقرار کرتا ہے کہ اللہ تعالیٰ نے مومن سے ایمان کا ارادہ کیا ہے اور کافر سے کفر کا ارادہ کیا ہے اگر اس کے برعکس کہتا ہے تو اس نے اللہ تعالیٰ کو آرزو اور پابند مسرت مانا ہے کیونکہ جب ایک شخص کو معلوم ہے کہ فلاں چیز نہیں ہو سکتی اور پھر اس چیز کے ہونے کی امید رکھتا ہے یا جس چیز کے بارے میں ہونے کا علم ہے اس کے نہ ہونے کی امید رکھتا ہے تو وہ شخص تمنا کرنے والا اور حسرت کرنے والا ہے اور جو شخص اللہ تعالیٰ کو تمنا کرنے والا اور حسرت کرنے والا مانتا ہے' وہ کافر ہے۔

اس تفصیل سے واضح ہو گیا کہ اس مسئلے میں امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ محدود پیمانے پر گفتگو کرتے تھے اور اس مسئلے میں تجاوز کو پسند نہیں کرتے تھے' وہ قدر پر ایمان رکھتے تھے عام اس کے شر ہو یا خیر اور اللہ تعالیٰ کی قدرت' علم اور ارادہ کو پوری کائنات پر شامل مانتے تھے یعنی کوئی بھی عمل انسان سے اس کے ارادے کے بغیر سرزد نہیں ہوتا' نیکی اور بُرائی کی نسبت انسان کی طرف ہوگی اور اس میں انسان کے اختیار اور ارادے ہی کو دخل ہوتا ہے اس لیے اس پر حساب ہوگا اور اس میں کسی پر ذرہ برابر بھی زیادتی نہیں ہوگی۔ قرآن پاک

کی تصریحات سے یہ عقیدہ ماخوذ ہے۔

اگر "قدریہ" اس میں گفتگو کریں تو انہیں لاجواب کرنے اور ان کے مکروفریب کو غلط ثابت کرنے کے لیے اس طرح بحث کرنی چاہیے۔

جو نظریۂ جبر کے قائل تھے، ان کو امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ جہمیہ کی رائے سے اخذ نہیں کرتے تھے یعنی انسان سے جو کچھ سرزد ہوتا ہے اس میں انسان کے ارادے کو کچھ دخل نہیں ہے گو انسان کو اپنے ارادے کا احساس ہوتا ہے لیکن اس کے باوجود جو لوگ اپنی عادت سے مجبور ہیں، وہ امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ پر جہمی ہونے کی تہمت لگاتے ہیں اور امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ پر الزام تراشی تک سے دریغ نہیں کرتے، وہ تو یہ کہتے ہیں کہ امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ جہم بن صفوان کی تعظیم کرتے تھے اور جہم بن صفوان کی کنیز کے اونٹ کی مہار تھام کر چلتے تھے حالانکہ امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ جہم بن صفوان سے بحث و مباحثہ کرتے تھے اور ان کے دلائل کو غلط ثابت کر کے اس کو لاجواب کر دیتے تھے۔

امام ابویوسف ان کے بارے میں بیان کرتے ہیں کہ امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ فرماتے تھے:

> خراسان میں دو بہت بڑے گروہ ہیں، یعنی مشبہ اور جہمیہ

یہ کوئی انوکھی بات نہیں ہے بلکہ ہمیشہ سے اس طرح علماء کرام جہلاء کے ظلم و ستم کا نشانہ بنتے چلے آئے ہیں اگر کوئی شخص قدر کی نیکی اور برائی کو نہیں مانتا تو کہتے ہیں کہ یہ قدریہ اور معتزلی سے تعلق رکھتا ہے اور اگر کوئی شخص قدر کی نیکی اور برائی کو مانتا ہے تو کہتے ہیں کہ اس کا تعلق جہمیہ سے ہے چاہے وہ جہم بن صفوان سے برأت کا اظہار کیوں نہ کر لے اور مستند روایات سے ثابت کیوں نہ ہو کہ جہم بن صفوان کے نظریئے اور اس کے طریق دعوت کے امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ حد درجہ خلاف تھے لیکن متہم کرنے والوں نے متہم کیا۔

قرآن کے مخلوق ہونے یا نہ ہونے کے بارے میں امام اعظم کی رائے

ابن عبدالبر کی روایت

حافظ ابن عبدالبر ''الانتقاء'' میں تحریر کرتے ہیں کہ امام ابو یوسف رحمۃ اللہ علیہ بیان کرتے ہیں کہ کوفہ کی مسجد میں جمعہ کے روز ایک شخص آیا اور قرآن پاک کے بارے میں سوال کرنے لگا۔ امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ ان دنوں مکہ مکرمہ تشریف لے گئے تھے' سب لوگ ایک دوسرے سے الگ ہو کر بیٹھ گئے ایسا معلوم ہونے لگا کہ جیسے انسان کا لبادہ اوڑھ کر شیطان ہمارے حلقۂ درس میں آ گیا ہے اس شخص نے ہم سے سوال کیا تو ہم سب اس سوال کے بارے میں ایک دوسرے سے گفتگو کرنے لگے لیکن اس شخص کو کوئی جواب نہ دیا اور اس کو کہا کہ ہمارے استاد موجود نہیں ہیں لہٰذا ہم ان کی غیر موجودگی میں کسی مسئلے پر گفتگو کرنا مناسب نہیں سمجھتے جب تک ہمارے استاد خود اس مسئلے پر گفتگو کا آغاز نہ کر دیں جب امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ واپس تشریف لائے تو ہم سب امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کے اردگرد بیٹھ گئے تو ہم نے بتایا کہ ایک مسئلہ پیش آیا ہے' آپ کی اس کے بارے میں کیا رائے ہے؟

ہم نے وہ مسئلہ ابھی بیان بھی نہیں کیا تھا کہ امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کے چہرے پر اجنبیت محسوس کی اور انہوں نے یہ سمجھا کہ کوئی بہت ہی مشکل مسئلہ پیش آیا ہوگا اور ہم لوگ اس پر گفتگو کر چکے ہوں گے۔ امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ نے پوچھا' اچھا بتاؤ کون سا مسئلہ

ہے؟

تو ہم نے سارا واقعہ سنا دیا۔

امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ تھوڑی دیر تک خاموش رہے پھر پوچھا:

تمہاری اس مسئلے کے بارے میں کیا رائے ہے؟

ہم نے کہا، ہمیں خوف تھا کہ کہیں جناب کو ناگوار محسوس نہ ہو تو ہم نے اس مسئلے پر تاحال گفتگو نہیں کی۔

امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ یہ سن کر خوش ہو گئے اور فرمانے لگے:

اللہ تعالیٰ آپ کو جزائے خیر عطا کرے، میری یہ وصیت یاد رکھنا کہ نہ تو اس مسئلے پر گفتگو کرنا اور نہ کبھی کوئی سوال کرنا صرف یہی اعتراف کرو کہ قرآن پاک اللہ تعالیٰ کا کلام ہے اور اس سے زیادہ ایک حرف بھی مت کہنا کیونکہ میرا خیال یہ ہے کہ آخرکار یہ مسئلہ ہمیں مصیبت کا شکار کر دے گا اور ہم نہ آرام سے بیٹھ سکیں گے اور نہ کھڑے ہو سکیں گے۔

بعض لوگوں نے امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کے دور میں یہ پروپیگنڈہ شروع کر دیا تھا کہ قرآن پاک نبی اکرم صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کا معجزہ ہے مگر مخلوق ہے۔ جعد بن درہم نے سب سے پہلے یہ بات کہی تھی جسے خراسان کے گورنر خالد بن عبداللہ نے دار پر لٹکا دیا تھا اور جہم بن صفوان کا بھی یہی عقیدہ تھا۔

امام اعظم پر الزام

امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کی طرف بھی مخالفین نے یہ بات منسوب کر دی اور کہا کہ اس سلسلے میں امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ سے دو بار توبہ کروائی گئی ہے۔ پہلی بار توبہ یوسف بن عمر نے کروائی جو بنوامیہ کی طرف سے عراق کا گورنر تھا اور دوسری بار توبہ قاضی ابن ابی لیلیٰ نے کروائی۔

ہمارا طرزِ عمل یہ نہیں ہے کہ خواہ مخواہ کسی الزام کو دور کرنے کی کوشش کریں یا پھر جو رائے کسی مضبوط دلیل سے ثابت ہو چکی ہو تو اس کی تردید شروع کر دیں مگر امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ سے متعلق جن روایات سے اس رائے کا اظہار ہوتا ہے، ان روایات کے قابلِ

قبول ہونے میں ہمیں شک ہے کیونکہ یہ روایات امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کے مخالفین سے پہنچی ہیں جن کا مقصد ہی تنقید کرنا ہے' ان کے علاوہ دوسری روایات بھی موجود ہیں جو ان روایات پر کئی لحاظ سے ترجیح رکھتی ہیں۔ ایک تو ان روایات کے راوی مستند ہیں اور امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ دوسرے عقائد کے بارے میں جس طرح احتیاط سے کام لیتے تھے اس سے یہ مطابقت رکھتی ہیں کیونکہ اس مسئلے میں امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ غور وخوض کرتے تھے جس میں سلف صالحین نے کہا ہو یا سلف کے حقائق دین اور آراء کی دفاع مقصود ہو۔

الزام کا جواب

امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ خلقِ قرآن کے قائل تھے اور ان سے دو مرتبہ توبہ کروائی گئی' ہم ان روایات کو ایک طرف رکھتے ہیں اور اس مسئلے میں دوسری روایات کو پیشِ نظر رکھ کر ان کے مؤقف پر غور وفکر کرتے ہیں اس سلسلے میں دو واقعات بیان کرتے ہیں:[1]

(۱) تاریخ بغداد میں تحریر ہے:

امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ' امام زفر' امام محمد' امام ابو یوسف اور امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہم کے ساتھیوں میں سے کسی نے بھی خلقِ قرآن کے مسئلے پر گفتگو نہیں کی اس مسئلے میں بشر المریسی اور ابن ابی داؤد پیش پیش ہیں۔ امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ اور ان کے ساتھیوں کو انہی لوگوں نے بدنام کیا ہے۔

اس گفتگو سے واضح ہو گیا کہ اس مسئلے پر امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ غور وخوض کرنا مناسب نہیں سمجھتے تھے مگر ان کے مخالفین برابر پروپیگنڈہ کرتے رہتے تھے جب یہ پروپیگنڈے کا سلسلہ لگاتار جاری رہا تو اس کا نتیجہ یہ نکلا کہ ان افواہوں کو پھلنے پھولنے کا موقع زیادہ مل گیا حتیٰ کہ اکثر علمائے احناف اس کے قائل ہو گئے اور امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کی طرف مخالفین اسے منسوب کرنے لگے جس کا خمیازہ امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کو بھگتنا پڑا۔

امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کو اس وقت زیادہ پریشانی کا سامنا کرنا پڑا جب اسماعیل بن حماد بن ابی حنیفہ نے اس کو اپنایا اور اپنے آباؤ اجداد کی طرف منسوب کر دیا:

روایت ہے' اسماعیل بن حماد نے کہا:

میری اور میرے آباؤ اجداد کی رائے یہی ہے کہ قرآن پاک مخلوق ہے۔

مگر اس کی تردید کرتے ہوئے بشر بن الولید نے کہا:

بے شک یہ رائے صرف تمہاری ہو سکتی ہے مگر تمہارے آباؤ اجداد کی ہرگز نہیں ہو سکتی۔ جب معتزلہ خلق قرآن کے مسئلے کے قائل ہو گئے اور انہوں نے اسے رائج کرنا شروع کر دیا تو اس کی نسبت کچھ ایسے لوگوں کی طرف کر دی جو علم وفقہ میں ماہر تھے اور اعلیٰ مقام کے حامل تھے۔

ان واقعات سے معلوم ہو گیا کہ خلقِ قرآن کے مسئلے پر امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ نے کبھی غور وخوض نہیں کیا تھا اور نہ کبھی یہ کہا کہ قرآن مخلوق ہے۔ ہمارا خیال یہ ہے کہ اس مسئلے پر غور وخوض کرنے سے کوئی نقصان نہیں ہے۔

امام اعظم کے سماجی نظریات

امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ سوچ اور فکر کی گہرائی کے لحاظ سے خاص طور پر ممتاز تھے، پیش آمدہ مسائل کے اسباب اور نتائج معلوم کرنے کے لیے نہایت غور و فکر سے کام لیتے تھے، بازار میں جا کر لوگوں سے لین دین کرتے تھے، ان کی اجتماعی زندگی کا مطالعہ فقہ و حدیث کی طرح کرتے تھے، سیاسی امور اور عقائد کے بارے میں لوگوں سے بحث و مباحثہ کرتے۔ یہی وجہ تھی کہ فکر کے مناہج اور لوگوں کے اخلاق و معاملات کے متعلق ان سے نہایت محکم اور مہذب آراء منقول ہیں جن میں سے چند اقوال ہم یہاں بیان کرتے ہیں جن سے اجتماعی زندگی کے متعلق ان کے خیالات پر روشنی پڑتی ہے۔

امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ بیان کرتے ہیں کہ مضبوط عمل وہی ہو سکتا ہے جو مکمل معرفت پر مبنی ہو۔ چنانچہ خیر (نیک آدمی) اسے نہیں کہتے جو صرف نیک عمل کرتا ہو بلکہ اصل میں خیر (نیک آدمی) وہ ہے جسے نیکی اور برائی کا علم ہو اور نیکی کی خوبیوں کو سمجھنے کے بعد اس کا ارادہ کرے اور برائی کو برائی سمجھ کر اس سے لاتعلقی اختیار کر لے اسی طرح عادل وہ شخص نہیں ہے جس سے عدل سرزد ہو بلکہ جو شخص ظلم کے انجام سے آگاہ ہو کر اور عدل کے شرف اور حسن انجام کو پہچان کر اس کا ارادہ کرتا ہے حقیقت میں وہی شخص عادل ہو سکتا ہے۔

"العالم والمتعلم" میں بیان کرتے ہیں:

یہ معلوم کرنا چاہیے کہ کیا عمل علم کا تابع ہے؟ جس طرح کہ تمام اعضاء نظر کے تابع

ہوتے ہیں، علم کے ساتھ معمولی عمل بھی اس کثیر عمل سے زیادہ فائدہ مند ہوتا ہے جو جہالت کے ساتھ ہو، عمل کی مثال اس زادِ راہ جیسی ہے جیسے بیابان میں راستہ معلوم ہو تو تھوڑا سا زادِ راہ بھی کافی ہو سکتا ہے اور اگر راستہ معلوم نہ ہو تو زیادہ زادِ راہ بھی نافع نہیں ہوتا اسی بناء پر اللہ تعالیٰ نے فرمایا ہے:

تم دریافت کرو! کیا عالم اور جاہل برابر ہو سکتے ہیں؟ بے شک عقل مند لوگ ہی نصیحت حاصل کرتے ہیں۔

امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ سے شاگرد نے عرض کیا:

ایک شخص عدل کی تعریف کرتا ہے لیکن مخالف کے ظلم کو نہیں جانتا اور نہ اسے پہچاننے کی صلاحیت رکھتا ہے تو کیا اس کے بارے میں یہ کہا جا سکتا ہے کہ وہ شخص حق کو پہچانتا ہے؟ کیا اس کا شمار اہلِ حق میں ہوگا؟

امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ نے جواب دیا:

جو شخص عدل کے بارے میں جانتا ہو اور ظلم جو عدل کی ضد ہے اس سے واقف نہ ہو تو اسے عدل اور ظلم دونوں سے جاہل سمجھا جائے گا۔ امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ میرے نزدیک یہی لوگ سب سے زیادہ کمینے اور گھٹیا ہیں کیونکہ ان لوگوں کی مثال ان چار آدمیوں جیسی ہے جب ان آدمیوں کے سامنے ایک سفید کپڑا رکھا جائے اور پھر ان میں سے ہر ایک سے اس کپڑے کے رنگ کے بارے میں سوال کیا جائے تو ایک آدمی کہے گا کہ اس کا رنگ سرخ ہے، دوسرا کہے گا اس کا رنگ پیلا ہے، تیسرا کہے گا اس کا رنگ کالا ہے اور چوتھا کہے گا کہ اس کا رنگ سفید ہے پھر چوتھے آدمی سے جب یہ پوچھا جائے کہ یہ تینوں غلط کہتے ہیں یا ٹھیک؟ تو وہ جواب دیتا ہے کہ مجھے تو صرف یہ معلوم ہے کہ یہ سفید کپڑا ہے۔ ہو سکتا ہے کہ یہ تینوں بھی ٹھیک کہتے ہوں بالکل یہی حال ان لوگوں کا ہے جو کہتے ہیں کہ ہم تو صرف یہ جانتے ہیں کہ زانی شخص کافر نہیں ہے اور جو لوگ کہتے ہیں کہ زنا سے ایمان ختم ہو جاتا ہے ممکن ہے کہ وہ بھی ٹھیک کہتے ہیں پھر کہتے ہیں کہ جو شخص حج ک، استطاعت رکھتا ہو مگر حج کیے بغیر وہ فوت ہو جائے تو ہم اس کو بھی مومن کہتے ہیں، ہم ا،

نمازِ جنازہ ادا کریں گے اس کے لیے دعائے مغفرت کریں گے اس کو مسلمانوں کے قبرستان میں دفن کریں گے اور اس شخص کی طرف سے حج بدل ادا کریں گے لیکن جو لوگ یہ کہتے ہیں کہ وہ شخص عیسائی یا یہودی ہو کر فوت ہوا ہے تو ہم اس کو جھوٹا قرار دیتے ہیں' ان لوگوں کا حال دیکھو کہ خوارج کے قول سے انکار کرتے ہیں پھر خود ہی خوارج جیسی بات کرتے ہیں' اہلِ تشیعہ کی تردید کرتے ہیں پھر ان کی موافقت بھی کرتے ہیں' مرجیہ کا رد کرتے ہیں لیکن خود مرجیہ کی زبان بولتے ہیں۔

اس تفصیل سے واضح ہو گیا کہ امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ دو باتوں کے قائل تھے:

(۱) ہر نیک عمل کے لیے ضروری ہے کہ وہ نیک سوچ پر مبنی ہو۔

(۲) علم کا قطعی ہونا ضروری ہے اور اعتقادیہ مسائل میں کسی قسم کا شک نہ ہو۔

یقین اثبات اور نفی سے متحقق ہو سکتا ہے یعنی جس چیز پر عقیدہ ہے اس کا اثبات اور جس پر نہ ہو اس کی نفی بلاشبہ یہی راہ عمل عقائد سے متعلق صحیح ہے مگر مسائل عملی کے اثبات کے لیے صرف ظنی دلائل ہی کافی ہوتے ہیں کیونکہ ان دلائل میں یقین نہیں ہوتا بلکہ غالب گمان ہوتا ہے اس لیے مخالف کے قول کا ابطال ان کے بارے میں ضروری نہیں ہے اور اپنے قول کو ترجیح دے لینا ہی کافی ہے یعنی اپنے قول کے بارے میں یہ کہنا کہ یہ درست ہے لیکن اس میں غلطی کا امکان ہے اور اپنے مخالفین کے بارے یہ کہنا کہ وہ برسرِ غلط تو ہے مگر اس کے درست ہونے کا امکان بھی ہے۔ یہ روش امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کے اقوال ماثور کے مطابق ہے۔

امامِ اعظم کے نصیحت آموز اقوال

امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ اپنے آرائے فقہیہ کے بارے میں بیان کرتے ہیں:

ہمارے علم کا جہاں تک تعلق ہے یہ بات سب سے بہتر ہے جسے اس سے بہتر چیز نظر آئے تو وہ اسے اختیار کر لے۔

معاشرے کے بارے میں امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کے آراء اس عالم جیسے ہیں جو کسی ایسی سوسائٹی میں رہتا ہو جو لوگوں کے احوال کو جانتا ہو' ان پر گہری نظر رکھتا ہو' تجربہ

کار ہو اور ان کے حالات سے اچھی طرح واقفیت رکھتا ہو۔ انہوں نے وصیت اپنے شاگرد ارشد یوسف بن خالد سمتی کو رخصت کے وقت کی تھی اس سے ان کی تفکیر محکم واضح ہوتی ہے جس کا لب لباب ہم یہاں پیش کرتے ہیں۔

یاد رکھو اگر تم بدسلوکی سے لوگوں کے ساتھ پیش آؤ گے تو خواہ وہ تمہارے والدین ہی کیوں نہ ہوں وہ تمہارے دشمن بن جائیں گے اور اگر تم کسی اجنبی کے ساتھ حسن معاشرت سے پیش آؤ گے تو وہی تمہارے والدین بن جائیں گے۔

یوں سمجھو کہ تم بصرہ چلے گئے ہو اور وہاں جا کر تم نے مخالفت شروع کر دی، تمہیں اپنے علم پر غرور ہے اسی وجہ سے تم اپنے آپ کو لوگوں سے بالاتر سمجھنے لگے ہو اور لوگوں سے دُور رہنے لگے اس طرح تم ان لوگوں کو چھوڑ دو گے اور لوگ تمہیں چھوڑ دیں گے، تم لوگوں کو گمراہ قرار دو گے اور وہ تمہیں گمراہ قرار دیں گے اس سے تمہاری بھی بدنامی ہوگی اور ہماری بھی اور پھر وہاں سے تمہیں نقل مکانی کرنا پڑے گی۔

لہٰذا یہ طرزِ عمل ٹھیک نہیں ہے، وہ شخص عقل مند نہیں ہو سکتا جو ان لوگوں کے ساتھ میل ملاپ سے پیش نہیں آتا ہے۔ ضروری نہیں ہے ہو سکتا ہے کہ اللہ تعالیٰ وہاں سے بچ نکلنے کا کوئی راستہ پیدا کر دے جب تم بصرہ جاؤ اور لوگ تمہارے پاس ملنے کے لیے آئیں تو ہر شخص کو اس کے مقام پر رکھنا، اہلِ علم کی عزت کرنا، اساتذہ کا احترام کرنا، نوجوانوں سے لطف کا برتاؤ کرنا، عوام کے ساتھ مل جل کر رہنا، فاسق لوگوں سے مدارات رکھنا، اچھے لوگوں کی صحبت اختیار کرنا، اپنا راز دوسرے کے سامنے ظاہر نہ کرنا اور اس وقت تک کسی پر مکمل اعتماد نہ کرنا جب تک تم اس کو آزمانہ لو۔

کسی گھٹیا اور ذلیل شخص کو گہرا دوست نہ بنانا اور کسی ایسی چیز کی عادت نہ ڈالو جو ظاہری طور پر زیب نہ ہو۔ بیوقوفوں کے ساتھ خوشی سے کام نہ لینا، حسن خلق، وسعت نظر اور صبر و تحمل کو کبھی نہ چھوڑنا، ہمیشہ صاف ستھرا لباس پہنانا، چست جانور پر سواری کرنا اور خوشبو کا استعمال کثرت سے کرنا۔ لوگوں کو کھانا کھلانا کیونکہ کنجوس شخص کبھی بھی ہر دلعزیز نہیں بن سکتا اور تمہارے پاس کچھ اچھے دوست ہونے چاہئیں جو لوگوں کے حالات سے آگاہ

ہوں اور جہاں فتنہ وفساد نظر آئے اس کی اصلاح کرو اور جہاں اصلاح نظر آئے اس میں رغبت کرو۔ لوگ تمہارے پاس آئیں یا نہ آئیں، تم ان لوگوں سے ملاقات کرتے رہو اگر کوئی شخص تمہارے ساتھ اچھا سلوک کرے یا بُرا سلوک کرے، تمہیں چاہیے کہ ہر ایک کے ساتھ احسان کرو، اپنے اندر معاف کرنے کی عادت ڈالو اور نیکی کا حکم دو اور جن چیزوں سے تعلق نہیں ہے، ان سے کنارہ کشی اختیار کر لو اور جو چیز تکلیف دہ ہو، اسے چھوڑ دو۔

لوگوں کے حقوق ادا کرنے میں جلدی کرو، بیمار کی عیادت کرو، جو شخص شہر سے باہر ہو اس کے حالات پوچھتے رہو، جو شخص تمہارے پاس نہیں آتا، تم خود اس کے پاس جایا کرو اور جہاں تک ہو سکے رواداری کے ساتھ لوگوں سے پیش آؤ، ان سے میل جول جاری رکھو اور اگر کمینے لوگوں کے پاس گزر ہو تو ان کو بھی سلام کرو۔

اگر تم کسی مجلس میں لوگوں کے پاس بیٹھو اور وہ ایسے مسائل پر گفتگو شروع کر دیں جن کے بارے میں تم اختلاف رکھتے ہو تو اختلاف کا اظہار ان لوگوں کے سامنے مت کرو اگر وہ تم سے کچھ دریافت کریں تو جس بات کے بارے میں جانتے ہو، ان کو بتا دو مگر ساتھ یہ بھی کہہ دینا کہ ایک دوسرا مسلک بھی ہے اور اس کی دلیل یہ ہے کہ اگر وہ اس مسلک کا نام جان لیں گے، اس طرح ان پر تمہارا علمی مرتبہ ظاہر ہو جائے گا اگر وہ اس قول کے بارے میں دریافت کریں تو ان کو بتا دو کہ یہ قول بعض فقہاء کا ہے جب وہ لوگ ان باتوں سے مانوس ہو جائیں گے تو وہ تمہاری عظمت کو پہچان لیں گے اور تمہارے پاس جو لوگ آئیں انہیں کوئی علمی کتاب دے دینا کہ وہ اس کا مطالعہ کریں اور ہر شخص اس کتاب میں اپنی صلاحیت کے مطابق کچھ نہ کچھ یاد کر لے، انہیں ایسی کتاب دینا جو آسان ہو تا کہ وہ مانوس ہو جائیں۔

لوگوں سے کبھی کبھار ہنسی مذاق کرتے رہو کیونکہ صحبت کی وجہ سے وہ علم حاصل کریں گے، انہیں کبھی کبھار کھانا بھی کھلا دیا کرو، ان کی ضروریات کو پورا کرو، ہر ایک کے مقام کو جاننے کی کوشش کرتے رہو، ان سے نرم سلوک کرو، ان کی غلطی اور کوتاہی پر درگزر کرو اور نرمی سے کام لو کسی کے ساتھ بدسلوکی کے ساتھ پیش نہ آؤ، ان کے ساتھ میل جول رکھو، کسی پر

اس کی طاقت سے زیادہ بوجھ نہ ڈالو جتنا کام وہ آسانی سے کر سکے اس پر اکتفاء کرو اچھی نیت اور سچے دل کا ثبوت دو اور تکبر کی چادر کو اُتار کر پھینک دو کسی کے ساتھ بدعہدی نہ کرنا، چاہے وہ تمہارے ساتھ بدعہدی سے پیش آئے اگر وہ تمہارے ساتھ خیانت کریں تو تم پھر بھی امانت داری سے کام لینا اور وفاداری کو ہاتھ سے نہ جانے دینا، تقویٰ کو اپنا شعار بنالینا اور اہلِ دین سے حسن معاشرت سے پیش آنا۔

امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ یہ وصیت اپنے اس شاگرد کو کر رہے ہیں جو امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ سے رخصت ہو کر بصرہ جا رہا ہے اور وہاں اہلِ کوفہ کی فقہی آراء اور اپنے اساتذہ کی آراء کی تعلیم و تدریس شروع کرنے والا ہے اس وصیت سے امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کی زندگی کے تین پہلو نمایاں ہوتے ہیں:

(۱) اخلاق و کردار کی بلندی سے ایسا معلوم ہوتا ہے کہ یہ باتیں امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کی فطرت کا حصہ بن چکی ہیں اگر یہ اخلاق ایسے جلیل القدر امام کے ہوں تو یہ کوئی بڑی بات نہیں ہے کیونکہ اچھے اخلاق ان کی طبیعت میں بس گئے تھے اور گناہوں کو دین کے منافی ہونے کی وجہ سے ترک نہیں کرتے تھے بلکہ اس لیے بھی کہ وہ اخلاقیات کے خلاف ہیں۔

امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ بیان کرتے ہیں:

میں نے دیکھا کہ گناہوں میں کمینگی ہے تو میں انہیں اخلاقیات کے خلاف ہونے کی بناء پر ترک کر دیتا تھا یہاں تک کہ یہ میری عادت بن گئی۔

(۲) امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ معاشرے کے حالات اور لوگوں کی عادات سے واقف تھے اس بناء پر وہ اس حقیقت سے آشنا ہو گئے کہ قوم کے مصلح کے لیے ضروری ہے کہ نرم خو ہو لوگوں سے مانوس ہو تا کہ انہیں متاثر کر سکے، لوگوں کو حقارت کی نظر سے نہ دیکھے بلکہ اس طرح کا سلوک کرے کہ لوگ اس سے خود بخود مانوس ہو جائیں نہ کہ اس سے دُور ہو جائیں اگر کسی مسئلے میں اختلاف پیدا ہو جائے تو اس مسئلے میں فوراً مخالفت شروع نہ کر دے ایسا نہ ہو کہ حالات سازگار ہو جائیں بلکہ ان سے یوں کہے

کہ تمہاری رائے بھی درست ہو سکتی ہے مگر اس کے خلاف بعض فقہاء کا قول یہ ہے اور پھر اپنی رائے بیان کر دے لیکن دلائل پیش نہ کرے اور نہ ہی ان کو اپنی طرف منسوب کرے اگر اس رائے کے بارے میں لوگ پوچھیں تو بعض فقہاء کی طرف منسوب کرے اس طرح وہ زبردستی کے بغیر اس رائے کو قبول کر لیں گے۔

(۳) اس وصیت سے تیسرا پہلو جو ہمارے سامنے آتا ہے، وہ ایک مربی کی حیثیت ہے جو اپنے شاگردوں کا ہر طرح سے خیال رکھتا ہے اور اسے اچھی طرح معلوم ہے کہ اپنے آراء و افکار سے کس طرح انہیں متاثر کر سکتا ہے؟

امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ اس سلسلے میں ایک ماہر شخص کی طرح نصیحت کرتے ہیں اور بیان کرتے ہیں کہ استاد کو چاہیے کہ اپنے طلبہ کے ذہنی رجحانات اور عقل و فہم کے مطابق علم کی دولت عطا کرے تاکہ وہ استاد سے مانوس ہو جائیں اور جو ان کے میلان کے خلاف ہو اس سے بحث کرنے میں پہل نہ کرے، آسان اور واضح مسائل بتائے پھر آہستہ مشکل مسائل کی طرف لے جائے۔ امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ پھر مربی کو وصیت کرتے ہیں کہ شاگردوں کے ساتھ پیار و محبت سے پیش آئے، ان سے میل جول رکھے اور کبھی ہنسی و مذاق کی باتیں بھی کر لیا کریں تاکہ وہ مانوس رہیں، ان کی غلطیوں اور کوتاہیوں سے درگزر کرے، نرم برتاؤ کرے اور تنگ دلی سے کام نہ لے۔

جو شخص تعلیمی اور تدریسی کام سے تعلق رکھتا ہے، وہ ان نصیحت کی قدر و قیمت کا اندازہ کر سکتا ہے۔

امام اعظم کے قانونی نظریات

اپنی نوعیت کے اعتبار سے زیرنظر باب بے حد اہم ہے کیونکہ امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کی فقہی آراء کو ان کی زندگی کے دوسرے پہلوؤں میں نمایاں مقام حاصل ہے۔ امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کی شہرت کا اصل سبب بھی یہی ہے کہ ان کی فقہی آراء کا تعارف ذرا واضح طور پر کرایا جائے اگرچہ امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کی فقہی آراء کی پہچان اور ادراک نہایت مشکل منزل ہے کیونکہ انہوں نے فقہ میں خود کوئی بھی کتاب تحریر نہیں کی۔ امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کی طرف جو کتب منسوب ہیں مثلاً:

(۱) الفقہ الاکبر (۲) رسالۃ العالم والمتعلم (۳) رسالۃ الی عثمان البتی (۴) کتاب القدریہ وغیرہ یہ چند کتب ہیں جن کا تعلق عقائد اور ان کے ذیلی مسائل سے ہے۔

”الفقہ الاکبر“ کے بارے میں علماء کرام کا خیال ہے کہ یہ کتاب عقائد کی نہیں ہے بلکہ فقہی آراء پر مشتمل کتاب ہے اور اس کے اندر کم از کم ساٹھ ہزار مسائل بیان کیے گئے ہیں لیکن یہ کتاب ناپید ہو چکی ہے اور جو چیز سامنے نہ ہو اس پر بحث کرنے کا کوئی فائدہ نہیں ہوتا۔ یہ کیسے ممکن ہے کہ ہم اس کتاب کا جائزہ لیں یا اس کی صحیح و غلط ہونے پر بحث کریں؟

بہر حال یہی مشہور ہے کہ ”الفقہ الاکبر“ عقائد کی کتاب ہے اس کے علاوہ جب تک دوسری بات سامنے نہ آ جائے اس کا فرض کرنا ممکن نہیں ہے اور جو کتاب موجود ہے اس کی صحت کا دعویٰ بھی مشکوک ہے۔

حنفی فقہ کی تدوین

تدوین فقہ کی اجمالی تاریخ

سابقہ اوراق میں بیان کیا گیا ہے کہ امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کی فنِ فقہ کے بارے میں تالیف کی ہوئی کوئی کتاب موجود نہیں ہے جسے انہوں نے بذاتِ خود مرتب کیا ہو اس کی ابواب بندی کی ہو اور یہ بات امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کے دور کے رواج کے عین مطابق ہے کیونکہ امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کی زندگی کے آخری لمحات میں تالیف کتب کا دور شروع ہوا یا ان کی وفات کے بعد شروع ہوا ہے۔ صحابہ میں مجتہدین نے اپنے اقوال و فتاویٰ کی تدوین پر توجہ نہ دی بلکہ وہ تو سنتِ نبوی تک کی تدوین پر ہچکچاتے رہے تاکہ اصولِ دین میں قرآن پاک کے علاوہ کوئی دوسری کتاب ہی تدوین نہ ہو جائے کیونکہ قرآن پاک ہی شرعی احکام کا بنیادی ستون، جبل متین اور نور مبین ہے اور قیامت تک یہی چیز قائم رہنے والی ہے مگر پھر علمائے دین حالات کے تقاضوں سے سنت، فقہ اور فتاویٰ کی تدوین پر مجبور ہو گئے۔

مدینہ کے فقہاء نے حضرت عائشہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا، ابن عباس، حضرت عبداللہ بن عمر اور تابعین کرام رضوان اللہ علیہم اجمعین کے فتاوے تدوین کرنا شروع کر دیئے پھر ان فتاویٰ پر غور و فکر کرنے کے بعد انہی پر اجتہاد و قیاس کی بنیاد رکھی گئی۔

اہلِ عراق نے حضرت علی، حضرت عبداللہ بن مسعود رضی اللہ تعالیٰ عنہما، قاضی شریح اور کوفہ کے قاضیوں کے فتاویٰ اور فیصلے جمع کرنے پر زور دیا۔ روایت ہے کہ ایسے فتاویٰ اور ان کے مبادیات کو ابراہیم نخعی نے ایک مجموعے کی شکل میں اکٹھا کیا تھا اس طرح کا ایک مجموعہ امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کے شیخ حماد کے پاس بھی تھا۔

مگر ظاہری طور پر ایسا معلوم ہوتا ہے کہ ان مجموعوں کی باقاعدہ ابواب بندی نہیں ہوتی تھی بلکہ زیادہ تر ان کی حیثیت ذاتی یادداشتوں پر تھی جن سے غلطی کا خطرہ محسوس کرتے ہوئے حسبِ ضرورت مجتہدین ان سے رجوع کرتے تھے۔ ان کی حیثیت باقاعدہ

کتاب کی نہ تھی جن کو افادہ کی غرض سے منظر عام پر لایا گیا ہو۔ بعض صحابہ کے ہاں انہی یادداشتوں کا ثبوت بہت کم ملتا ہے۔

روایت ہے حضرت علی رضی اللہ تعالیٰ عنہ کے پاس ایک صحیفہ موجود تھا جس میں فقہی احکام درج تھے اس سے معلوم ہوتا ہے کہ اس کا رواج زیادہ تر تابعین کے دور میں بڑھ گیا تھا اور یہی مجموعے علوم کی تدوین کے دور میں سامنے رکھے گئے اور ان کے طرز پر کتب تدوین کی گئیں۔

امام مالک رحمۃ اللہ علیہ نے اپنی ''مؤطا'' تدوین کی۔ امام ابو یوسف رحمۃ اللہ علیہ نے ''کتاب الخراج'' اور حنفی مسلک پر دیگر فقہی کتب مرتب کین پھر امام ابو یوسف کے بعد امام محمد رحمۃ اللہ علیہ نے تقریباً تمام حنفی فقہ تدوین کر کے اس کام کو مکمل کر دیا۔

اس تفصیل سے یہ بات واضح ہوگئی کہ فقہ میں کوئی کتاب بھی امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ نے مرتب نہیں کی بلکہ امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کے آراء و افکار کو ان کے شاگرد مرتب کرتے جاتے تھے۔ امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ خود بھی املا کرا دیا کرتے تھے' ان کے جملہ آراء کو امام محمد رحمۃ اللہ علیہ نے تدوین کر دیا۔ انہوں نے جو کچھ تدوین کیا' وہ مکمل طور پر امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ سے نہیں سنا تھا بلکہ وہ سب کچھ مذاکرات کی شکل میں تھا جو انہوں نے امام ابو یوسف رحمۃ اللہ علیہ سے نہیں سنا تھا بلکہ سب کچھ مذاکرات کی شکل میں تھا جو انہوں نے امام ابو یوسف رحمۃ اللہ علیہ اور دیگر اساتذہ سے اخذ کیا تھا اور امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ سے کچھ حصہ براہِ راست بھی سنا تھا۔

ہم یہ اس لیے کہہ رہے ہیں کہ امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کے ساتھ ان کی غور و تحقیق کا زمانہ بہت مختصر ہے اور یہ ممکن بھی نہیں کہ انہوں نے اس مختصر مدت میں امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ سے مکمل طور پر سنا ہو کیونکہ امام محمد رحمۃ اللہ علیہ صرف اٹھارہ برس کے تھے جب امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ فوت ہوئے اور اس کم عمری میں ممکن بھی نہیں تھا کہ امام محمد رحمۃ اللہ علیہ نے اپنی تدوین شدہ کتب کا مواد امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ سے ہی سنا ہو ہو سکتا ہے کہ امام محمد رحمۃ اللہ علیہ نے دوسرے تدوین شدہ مجموعوں سے بھی اخذ کیا ہو جو ان کے ساتھیوں

اور شاگردوں کے پاس موجود تھے اور یہ بھی ممکن نہیں کہ امام محمد رحمۃ اللہ علیہ نے یہ سب کچھ امام ابو یوسف رحمۃ اللہ علیہ سے سنا ہو لیکن اگر ایسا ہوتا تو امام محمد رحمۃ اللہ علیہ اس کی سند ضرور نقل کرتے۔

امام اعظم امالی

بعض روایات سے معلوم ہوتا ہے کہ امام ابو حنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کے شاگردان کے فتاویٰ کو اکٹھا کرتے رہتے تھے۔ امام ابو حنیفہ رحمۃ اللہ علیہ بعض اوقات خود بھی ان تدوین شدہ مجموعوں پر نظر ثانی بھی فرما لیتے تھے تاکہ اصلاح ہو سکے۔

چنانچہ ابن بزازی ''المناقب'' میں تحریر کرتے ہیں۔

امام محمد رحمۃ اللہ علیہ بیان کرتے ہیں کہ میں امام ابو حنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کو ان کے اقوال پڑھ کر سنایا کرتا تھا' ان میں امام ابو یوسف رحمۃ اللہ علیہ اپنے اقوال درج کر دیتے تھے لیکن میں یہ کوشش کرتا تھا کہ امام ابو یوسف کا قول ذکر نہ کروں۔ ایک دن مجھ سے غلطی ہو گئی' میں نے حضرت الشیخ کا قول بیان کرنے کے بعد یہ کہہ دیا کہ اس بارے میں ایک اور قول بھی ہے: حضرت الشیخ نے دریافت کیا جس کا یہ قول ہے' وہ کون ہے؟

اس کے بعد میں امام ابو یوسف رحمۃ اللہ علیہ کے قول پر نشان لگا دیا کرتا تھا تاکہ امام ابو حنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کے سامنے اس کا ذکر ہی نہ آئے اس واقعہ سے ہمارے اس خیال کی تائید ہوتی ہے کہ امام ابو حنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کی طرف جن لوگوں نے کتب کو منسوب کیا ہے یا پھر وہ یہ کہتے ہیں کہ ہم نے ''فقہ'' کو مرتب کیا ہے اس کا مطلب یہ نہیں ہے کہ ان کے شاگردوں نے امام ابو حنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کے اقوال کو ان کی زیر نگرانی مرتب کیا تھا اور جہاں تک اس دوسری بات کا تعلق ہے کہ امام ابو حنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کبھی کبھار خود بھی ان پر نظر ثانی فرماتے تھے۔

بہر حال ان تدوین مساعی اور امالی کی نسبت امام ابو حنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کی طرف ٹھیک ہے یا نہیں' ہم اس سے بحث نہیں کرتے یہاں تو صرف یہ بتانا مقصود ہے کہ ہماری نظر سے فقہ کی کوئی ایسی کتاب نہیں گزری جو امام ابو حنیفہ رحمۃ اللہ علیہ نے خود تالیف کی ہو۔

امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کے سوانح نگار تحریر کرتے ہیں:

علم شریعت کو سب سے پہلے تدوین کرنے کا کام امامِ اعظم رحمۃ اللہ علیہ نے ہی کیا تھا اس نیک کام میں کسی نے بھی ان پر سبقت نہیں کی کیونکہ صحابہ کرام رضوان اللہ علیہم اجمعین اور تابعین نے فقہی ابواب پر علم شریعت کو مرتب نہیں کیا تھا اور نہ ہی ان کو اپنی قوت فہم پر اعتماد تھا اور انہوں نے اپنے دِلوں کو علوم کے صندوق بنا رکھا تھا۔ صحابہ کرام رضوان اللہ علیہم اجمعین اور تابعین کے بعد امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کا دور آیا تو انہیں اندیشہ ہوا کہ یہ ورثہ کہیں ضائع نہ ہو جائے جیسا کہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کا فرمان ہے:

یہ علم لوگوں کے قلوب سے ختم نہیں کیا جائے گا بلکہ علماء کرام کی موت کے باعث ضائع ہو جائے گا یعنی علماء کرام کی موت کے بعد جاہل لوگ ان کی مسند پر بیٹھ کر فتوے دیا کریں گے، وہ خود تو گمراہ ہوں گے لیکن دوسروں کو بھی گمراہ کریں گے۔

اسی وجہ سے امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ نے اس علم کو مرتب کر دیا اور باقاعدہ ابواب بندی کر کے جمع کر دیا پہلے ''کتاب الطہارۃ'' پھر اس کے بعد ''کتاب الصلوٰۃ'' اس طرح ترتیب کے ساتھ تمام عبادات کو مرتب کر دیا۔ عبادات کو ترتیب دینے کے بعد معاملات کو ترتیب دیا اور سب سے آخر میں ''کتب مواریث'' پر اسے ختم کر دیا۔ امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ نے طہارت اور صلوٰۃ کے مسائل کی یہ ترتیب اس لیے رکھی تھی کہ ہر مسلمان عقیدے کی درستی کے بعد سب سے پہلے نماز کا مکلّف بنایا جاتا ہے کیونکہ نماز تمام عبادات سے اہم اور وجوب کے اعتبار سے سب سے عام ہے۔

امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کے سوانح نگاروں کے اس قول کا مقصد یہ ہے کہ امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کے شاگردوں نے ہی تدوین کا فریضہ سرانجام دیا اور ممکن ہے کہ یہ معلم کی ہدایت و رہنمائی کا نتیجہ ہو بلکہ مضبوط دلیل ہی ہے جس کو امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کے سوانح نگاروں نے تحریر کیا ہے۔

مجلس شوریٰ کا قیام

فقہ کی تدوین کے لیے امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ نے ایک مجلس شوریٰ قائم کی تھی، وہ

ان اجتہادی کوششوں میں تنہا کام نہیں کر رہے تھے بلکہ ان سے یہ قدم اللہ تعالیٰ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم اور مسلمانوں کی خیر خواہی کی بنیاد پر تھا اس مجلس شوریٰ میں ایک ایک مسئلے کو پیش کیا جاتا تھا جب ہر مسئلے کے تمام پہلوؤں پر غور وفکر کرنے کے بعد امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ اپنی رائے بھی بیان کرتے اور شاگردوں کی آراء بھی سنتے جب سب ایک ہی قول پر متفق ہو جاتے تو امام ابو یوسف رحمۃ اللہ علیہ اسے ''اصول'' میں درج کر دیتے تھے۔ آخر کار تمام اصول جمع ہو گئے اس طرزِ عمل کی بناء پر امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ اور ان کے شاگردوں کا مسلک تدوین عمل میں آیا پھر ان کے بعد ان کے ساتھیوں نے اس کی نشر واشاعت کی طرف توجہ مبذول کی۔

مسند امام اعظم

کیا اس کتاب کی امام اعظم سے نسبت درست ہے؟

اگرچہ فقہ میں امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کی تدوین کی ہوئی کوئی کتاب ہمارے علم میں نہیں ہے جو ان کی طرف منسوب ہو مگر علماء کرام امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کی ایک کتاب ”مشتمل بر“ آثار اور احادیث کا ذکر کرتے ہیں جو فقہی ترتیب پر مرتب کی گئی ہے۔

اب یہاں یہ سوال پیدا ہوتا ہے کہ آیا وہ مسند امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کی خود ترتیب دی ہوئی ہے یا ان کے شاگردوں نے مسائل فقہی کی طرح ان سے اسی طرح اخذ کر کے مرتب کر دیا ہو کہ امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کے اسباق جمع کر لیے ہوں پھر انہیں مرتب اور مہذب کر کے فقہی ترتیب کے ساتھ عام کر دیا ہو انہی روایات کا اکثر حصہ امام ابو یوسف رحمۃ اللہ علیہ نے جمع کر کے اس کا نام ”الآثار“ دیا ہے اسی قسم کی ”کتاب الآثار“ امام محمد رحمۃ اللہ علیہ کی ہے کیونکہ ان دونوں کتب کے مرویات عام طور پر ایک دوسرے سے ملتے جلتے ہیں۔

ایک اور سوال سامنے آتا ہے کہ امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کے شاگردوں کے ان مرویات کی نسبت صرف امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کی طرف درست ہے؟ یا دوسری روایات بھی اس میں شامل ہیں۔ بعض علماء کرام پہلی صورت کے قائل ہیں اور اکثر علماء کرام نے بھی اسی کو ترجیح دی ہے۔

ابن حجر کا بیان

"تعجیل المنفعت" میں حافظ ابن حجر العسقلانی تحریر کرتے ہیں:

> "مسند ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ" امام اعظم رحمۃ اللہ علیہ کی تصنیف نہیں ہے بلکہ امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کے مرویات "کتاب الآثار" میں امام محمد رحمۃ اللہ علیہ نے جمع کر دیئے ہیں۔ امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کے مرویات، امام محمد اور امام ابویوسف رحمۃ اللہ علیہما کی دوسری کتب میں بھی موجود ہیں۔ ابومحمد الحارثی نے "موجودہ مسند" کو جمع کیا ہے جن کا دور امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ سے بعد کا ہے۔ انہوں نے امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کے اساتذہ کی ترتیب پر اسے جمع کیا ہے اسی طرح امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ سے "حافظ ابوبکر بن المقرئی" نے بھی تخریج کی ہے، مگر "الحارثی" کی کتاب سے "حافظ ابوبکر بن المقرئی" چھوٹی ہے۔ "مسند ابی حنیفہ رحمۃ اللہ علیہ" کے نام سے ایک کتاب "حافظ ابوالحسن بن المظفر" نے بھی ترتیب دی ہے اس کے رجال کی تخریج میں جس مسند پر "حافظ ابوزرعہ ابوالفضل بن حسین العراقی" نے اعتماد کیا ہے۔ وہ مسند "حسین بن خسرو" کی ہے جو مذکورہ اصحاب کے بعد کے زمانے سے تعلق رکھتی ہے، کچھ روایات "ابن خسرو" کی مسند میں ہیں جو "حارثی" اور "ابن المقرئی" کی مسند میں نہیں ہیں۔"

حافظ ابن حجر العسقلانی رحمۃ اللہ علیہ بیان کرتے ہیں کہ امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کی طرف جو "المسند" منسوب ہے۔ امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کی تصنیف نہیں ہے پھر اس "مسند" کے ضمن میں اس کے رواۃ کا ذکر کرتے ہیں اگرچہ "حافظ ابن حجر العسقلانی" کے بیان کردہ روایات کے سوا اور بھی روایات ہیں جن میں سے ایک "حصکفی" کی روایت ہے۔

مسند کے مختلف نسخے

کشف الظنون میں حاجی خلیفہ نے اس "مسند" کی تمام روایات، اختلاف اور ترتیب و جمع کے بارے میں مکمل تفصیل کا ذکر کیا ہے ہم یہاں اس کا خلاصہ بیان کرتے

ہیں۔

حسن بن زیاد اللولوی کی روایت کو الشیخ قاسم بن قطلو بغا نے حارثی کی روایت کے ذریعے جمع کر کے اس کا نام ’’المسند‘‘ رکھ دیا ہے جو دو جلدوں پر مشتمل ہے اس پر ’’قاسم بن قطلو بغا‘‘ کے حواشی بھی ہیں اس مسند کو مختصر کر کے ’’جمال الدین محمود بن احمد القونوی الدمشقی‘‘ نے اس کا نام ’’المعتمد‘‘ رکھا پھر اس کی شرح تحریر کی اور اس کا نام ’’المستند‘‘ رکھا اور مسند کے ’’زوائد‘‘ ابو المؤید محمد بن محمود الخوارزمی نے جمع کیے، وہ تحریر کرتے ہیں کہ میں نے بعض جاہلوں کو شام میں امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کی شان میں گستاخی کرتے سنا ہے اور پھر یہ بھی دیکھا کہ وہ لوگ امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کی شان میں کمی کرتے ہیں۔ حدیث روایت میں انہیں ’’مایہ تہی‘‘ بناتے ہیں اور اس کے مقابلے میں امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ کی ’’مسند‘‘ اور امام مالک کی ’’موطا‘‘ پیش کرتے ہیں پھر کہتے ہیں کہ امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ نے خود کوئی ’’مسند‘‘ مرتب نہیں کی، وہ تو صرف چند احادیث بیان کرتے تھے۔ یہ دیکھ کر میرے اندر دینی حمایت نے جوش و جذبہ پیدا کیا اور میں نے ایک ساتھ ہی ’’پندرہ مسانید‘‘ کو جمع کرنے کا ارادہ کر لیا جن مسانید کو بڑے علمائے حدیث نے مرتب کیا تھا اور وہ ’’مسانید‘‘ مندرجہ ذیل ہیں۔

(۱) مسند امام الحافظ ابو القاسم طلحہ بن محمد بن جعفر الشاہد العدل

(۲) مسند امام الحافظ ابو نعیم الاصفہانی الشافعی

(۳) امام ابو بکر احمد بن محمد بن خالد الکلاعی

(۴) امام حماد بن ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ

(۵) امام الحافظ ابو عبداللہ حسن بن محمد خسرو البلخی المتوفی ۵۲۲ھ یہ تخریج سب سے بہتر ہے۔

(۶) مسند امام الحافظ ابو محمد عبداللہ بن محمد یعقوب الحارثی البخاری المعروف بعبداللہ الاستاذ

(۷) شیخ ابو بکر محمد بن عبدالباقی بن محمد الانصاری

(۸) امام ابو یوسف القاضی ان سے جو مروی ہے وہ نسخہ ابی یوسف رحمۃ اللہ علیہ کے

سے مشہور ہے۔

(۹) امام محمد رحمۃ اللہ علیہ (دوسرا نسخہ) جس کا زیادہ حصہ تابعین سے مروی ہے اور ''کتاب الآثار'' کے نام سے مشہور ہے۔

(۱۰) امام الماوردی، ماوردی نے تکرار اسانید اور تکرارِ متن کو حذف کر کے ابواب فقہی پر مرتب کیا ہے۔

(۱۱) مسند امام الحافظ ابوالحسن محمد بن المظفر بن موسیٰ بن عیسیٰ بن محمد

(۱۲) امام ابواحمد الحافظ عمر بن حسن لیشیبانی

(۱۳) امام محمد بن الحسن الشیبانی یہ ''نسخہ محمد'' کے نام سے مشہور ہے۔

(۱۴) امام الحافظ ابوالقاسم عبداللہ بن ابی العوام اسعدی

یہ حاجی خلیفہ کے اس بیان کا خلاصہ ہے جو حاجی خلیفہ نے ''ابوالمؤید الخوارزمی'' کے مختلف روایات جمع کرنے کے بارے میں ذکر کیا ہے۔

اس بیان سے واضح ہو گیا کہ اس مسئلہ کی نسبت امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کی طرف اس حیثیت کی نہیں ہے جو ''موطا امام مالک رحمۃ اللہ علیہ'' کی ہے کیونکہ موطا تو خود امام مالک رحمۃ اللہ علیہ نے رکھی ہوئی ہے اور دوسروں نے امام مالک رحمۃ اللہ علیہ سے اس کی ترتیب اور ابواب بندی کی روایت کی ہے لیکن اس مسند کو امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ نے خود مرتب نہیں کیا بلکہ رواۃ نے اپنے طور پر اس کی ترتیب اور ابواب بندی کی ہے لیکن اس سے اس کی صحت کی نسبت پر حرف نہیں آتا ہاں! رواۃ اختلاف کے اعتبار سے اس نسبت کی حیثیت ضرور مختلف ہے اور سند کے اعتبار سے ہماری رائے میں سب سے قوی تر ''الآثار ابویوسف'' اور الآثار امام محمد رحمۃ اللہ علیہ ہے بلکہ ان دونوں کتب میں غور وفکر سے ہم اچھی طرح مطمئن ہو جاتے ہیں کہ ان میں مستند روایات جس قدر ہیں ان کی سند بغیر شک وشبہ کے امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کی طرف درست ہے مگر ان کی ابواب بندی، جمع اور ترتیب امام ابویوسف اور امام محمد رحمۃ اللہ علیہما کا کارنامہ ہے۔

حنفی فقہ کے ناقلین

یعنی امام اعظم کے ارشد تلامذہ کا تذکرہ

فقہ سے متعارف ہونے کا ذریعہ صرف امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کے شاگرد ہیں جو امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ سے مذاکرے کے بعد ایک فیصلہ پر متفق ہو جاتے تھے اور پھر ضبط تحریر میں لے آتے تھے اسی طرح امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کے شاگردوں نے تمام فقہیہ مسائل جمع کر ڈالے۔

مگر یہاں تین باتوں کی نشاندہی ضروری ہے۔

(۱) اس میں کچھ شک نہیں کہ امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کے اصحاب نے ان کی فقہ مرتب کی ہے اگر اس کی ترتیب امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ خود دیتے تو اس کی شان کچھ اور ہوتی اور ایک بڑا فائدہ یہ ہوتا کہ امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کے افکار اصل شکل میں ہمارے سامنے آ جاتے اور امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کی سوچ اور فکر واضح ہو جاتی کیونکہ جب آراء کو خواطر کے مطابق کر دیا جائے تو فکر میں ''روح و زندگی'' نظر آنے لگتی ہے۔ لطافت اور شیرینی کلام میں پیدا ہو جاتی ہے جیسا کہ ہم دیکھتے ہیں کہ جو رسائل امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ نے خود تحریر کیے ہیں، ان میں جو ''سادگی اور لذت'' موجود ہے، وہ کچھ اور ہی چیز ہے۔ کاش ایسا ہوتا کہ انہی رسائل کی زبان اور اسلوب میں امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ اپنی فقہ بھی مرتب فرما جاتے۔

(۲) امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کے شاگردوں نے جو اقوال نقل کیے ہیں، وہ منقول حدیث،

> خبر مشہور، صحابی کے قول اور تابعی کے فتویٰ سے تمام کے تمام دلائل سے خالی ہیں۔ شاذ و نادر ہی قیاس کا ذکر کیا گیا ہے ہاں! صرف جو اقوال امام ابو یوسف رحمۃ اللہ علیہ نے بیان کیے ہیں، وہ ضرور قیاسی دلائل ہیں مگر ان کی تعداد بہت کم ہے۔

بلاشبہ اس طرزِ تدوین سے ہم امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کے قیاس کو اصلی صورت میں دیکھنے سے محروم ہو گئے حالانکہ امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ اپنے دور کے بہت بڑے ماہر قیاس تھے اور مخالفین نے قیاس کی وجہ سے ہی انہیں بدنام رکھا تھا بلکہ مخالفین کے اختلافات اس قدر بڑھ گئے کہ ان لوگوں نے مشہور کر دیا کہ امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ قیاس کے مقابلے میں سنتِ نبوی کو بھی قابلِ اعتبار نہیں سمجھتے اور امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ ایک مسلمان مجتہد کی حدود سے تجاوز کر جاتے ہیں جب ہم امام محمد رحمۃ اللہ علیہ کی کتب کا مطالعہ کرتے ہیں تو شاید ہی کوئی ایسا مقام نظر آئے جہاں قیاس کی علت بیان کی گئی ہو اور اس کے استنباط کا ذکر ہو تو پھر امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کے وہ استحسانات کہاں گم ہو گئے جن کے سامنے ان کے شاگرد دم نہیں مار سکتے تھے۔

بلاشبہ ان سوالات کی موجودگی میں ہم ٹھیک طریقے سے امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کی فقہ کا مطالعہ نہیں کر سکتے اور ان پر کوئی عمارت بھی قائم نہیں کر سکتے ہیں، ان کے اصحاب کے بعد جو لوگ آئے، انہوں نے ان کے فتاویٰ کے ذریعے قیاسی مسائل کا استخراج کیا اور احکام عرف اور استحسان کے بیان کی طرف بھی متوجہ ہوئے مگر یہ کیسے ممکن ہے کہ جو یہ استدلال بیان کرتے ہیں، امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ بھی اسی طرح غور و فکر کرتے تھے اور انہوں نے اسی طرح احکام مستنبط کیے تھے، یہ بات تو بالکل درست ہے کہ امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ استحسان اور قیاس سے فتویٰ دیتے تھے پھر امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کے شاگردوں کو ان اقوال کی تائید میں جو احادیث ملیں، انہوں نے ان احادیث کو بطور تائید بیان کر دیا اور اس کے بعد استحسان و قیاس کی ضرورت محسوس نہ کی اور ہم اسی طرح امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کے طرزِ فکر سے دور ہی ہوتے چلے گئے۔

(۳) امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کے شاگردوں نے ان کی فقہ کے نقل کرنے کی جو خدمت

سرانجام دی ہے ان سے امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کی شان میں اضافہ ہوتا ہے کیونکہ وہ صرف ناقلین ہی نہ تھے بلکہ خود بھی امام کی حیثیت رکھتے تھے۔

امام محمد رحمۃ اللہ علیہ بھی امام ابو یوسف رحمۃ اللہ علیہ کی طرح ''فقہ الحدیث اور فقہ الرائے'' کے جامع تھے اگر ایک طرف وہ فقہ حنفی کے راوی ہیں تو دوسری طرف مؤطا امام مالک رحمۃ اللہ علیہ بھی روایت کرتے ہیں اور ہر دو قسم کی فقہی آراء کو امام محمد رحمۃ اللہ علیہ کے مدارک فکر نے نہایت تناسب کے ساتھ جمع کر لیا تھا اس لیے اپنے استاد کے راوی اور ناقل ہونے کی حیثیت سے انہوں نے آنے والی نسلوں کے قلوب میں امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کے علمی مرتبہ کا نقش قائم کر دیا تھا۔

یہی وجہ تھی کہ امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ سے مسائل منقولہ کی صحت پر بعض مستشرقین نے شک وشبہ کا اظہار کیا ہے کیونکہ امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کے ان پیچیدہ اندازِ فکر نے ان مستشرقین کو اس غلط فہمی کا شکار کر دیا ہے کہ امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کی طرف جو بعض مسائل منسوب نہیں وسکتا ہے کہ ان مسائل کی نسبت درست نہ ہو کیونکہ امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کی زندگی اور ان کے دور کے بارے میں جن مصادر سے پتہ چلتا ہے اور ان کے فقہی کارہائے نمایاں کا ثبوت ملتا ہے، ان میں ایسے مصادر بہت کم ہیں جن پر مکمل بھروسہ کیا جا سکتا ہو۔ اگرچہ ان واقعات کی روشنی میں ان آراء کی نسبت امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کی طرف درست نہیں ہو سکتی۔

مگر یہ بات ہماری سمجھ نہیں آتی جو لوگ امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کی فقہ کی نقل کرنے والے ہیں، وہ ان کے خاص شاگردوں میں سے ہیں جو ہر وقت ان کے پاس رہتے تھے اور وہ تمام شاگرد ثقہ بھی ہیں اور ان میں سے کوئی بھی ایسا نہیں ہے جس پر کذب بیانی کا الزام ہو بلکہ وہ تو ہر ایک اپنے دور کا جلیل القدر امام ہے اور مستقل حلقہ اثر رکھتا ہے اور یہ لوگ تو کہتے ہیں کہ ہمارے استاد نے یہ فرمایا ہے۔

اور آج کے یورپ کے علماء کا بیان ہے کہ انہوں نے جو کچھ اپنے استاد سے نقل کیا اس کی صحت کے بارے میں مشکوک ہے مگر افسوس کی بات یہ ہے کہ آج کے علمائے مشرق

بھی ان مستشرقین کے اندازِ فکر کی اقتداء کرتے ہیں۔

ہم امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کی فقہی آراء انہی کے اصحاب سے اخذ کر سکتے ہیں، ہمارے پاس اس کے سوا کوئی دوسرا ذریعہ نہیں ہے، ہم یہاں ضروری سمجھتے ہیں کہ امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کے ان اصحاب کی زندگی پر روشنی ڈالیں اور ہر ایک کا تعارف الفاظ میں کراتے جائیں۔

امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کے شاگردوں کا حلقہ بہت زیادہ وسیع ہے، اکثر شاگرد ایسے تھے جو ان کا مسلک حاصل کر کے اپنے وطن واپس چلے جاتے تھے اور بعض ایسے تھے جو امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کے ساتھ ہر وقت رہتے تھے۔ امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ نے ان خصوصی اصحاب کے بارے میں ایک مرتبہ فرمایا:

ان 36 میں سے 28 تو قاضی کے عہدے کی صلاحیت رکھتے ہیں اور 6 فتوے دینے کی اور 2 یعنی امام ابو یوسف اور امام زفر رحمۃ اللہ علیہما اس فن کے پیشوا ہیں۔

امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ جن لوگوں کے بارے میں یہ رائے دے رہے ہیں کہ وہ قاضی، افتاء اور قاضیوں کی تعلیم و تربیت کی صلاحیت رکھتے ہیں۔ امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کی زندگی ہی میں یہ لوگ اپنے علم کو پختہ کر چکے تھے اور اس قابل تھے کہ اگر ان پر بھاری ذمہ داریاں ڈالی جائیں تو آسانی کے ساتھ انہیں انجام دے ڈالتے۔

عمر کے اعتبار سے بھی وہ اس کے اہل تھے، ان میں سے صرف ''امام محمد بن الحسن رحمۃ اللہ علیہ'' کچھ کم عمر تھے کیونکہ امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کی وفات کے وقت ان کی عمر اٹھارہ سال تھی اور عقل نہ تو اس عمر میں پختہ ہوتی ہے اور نہ کوئی اس عمر میں قاضی کے عہدے پر فائز ہو سکتا ہے۔

امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کی فقہ خصوصاً حنفی فقہ امام ابو محمد رحمۃ اللہ علیہ کی مرہونِ منت ہے۔ امام محمد رحمۃ اللہ علیہ ہی وہ انسان ہیں جنہوں نے اس فقہ کو اپنی کتب مین جمع کیا اور احناف کے لیے اسے محفوظ کر دیا۔

چنانچہ اختصار کے ساتھ امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کے ان شاگردوں کا ذکر کرتے ہیں

جنہوں نے تدوین کا کام سرانجام دیا۔ خواہ انہوں نے امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کے پاس زندگی کا خاص حصہ گزارا ہو یا کم بہرحال بعد میں آنے والی نسلیں ان کی نقل فقہ سے متاثر ہوئیں۔

ہم سب سے پہلے امام ابو یوسف رحمۃ اللہ علیہ کا ذکر کریں گے جو سب سے ممتاز تھے پھر طبقہ وار دوسرے شاگردوں کا ذکر کریں گے جنہوں نے نقل فقہ کے سلسلے قابلِ قدر کام کیا۔

قاضی القضاۃ

قاضی ابو یوسف رحمۃ اللہ علیہ

خاندانی پس منظر

امام ابو یوسف رحمۃ اللہ علیہ نسباً انصاری تھے اور ان کا پورا نام یعقوب بن ابراہیم بن حبیب ہے، تعلیم و تربیت اور رہائش کے اعتبار سے نہ تو کوفی تھے نہ موالی بلکہ یہ خاص عرب تھے۔ امام ابو یوسف رحمۃ اللہ علیہ 124ھ میں پیدا ہوئے اور 182ھ میں وفات پا گئے۔

امام ابو یوسف رحمۃ اللہ علیہ نہایت غریب گھرانے کے چشم و چراغ تھے لہٰذا حالات بہتر نہ ہونے کی بناء پر گزر اوقات کے لیے کام کرنے پر مجبور تھے اور علم کا شوق علمائے کرام کی مجلس میں حاضر ہونے پر مجبور کرتا تھا۔ امام ابو یوسف رحمۃ اللہ علیہ کی ان صلاحیتوں کو امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ نے بھانپ لیا تو آپ نے امام ابو یوسف رحمۃ اللہ علیہ کو مالی امداد دی تاکہ وہ اطمینان سے علم حاصل کر سکیں۔ امام ابو یوسف رحمۃ اللہ علیہ پہلے "ابن ابی لیلیٰ" کے حلقۂ درس میں بیٹھا کرتے تھے مگر بعد میں ابن ابی لیلیٰ سے قطع تعلق کر کے امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کے حلقے میں شامل ہو گئے اور پھر ساری عمر انہیں کے ہو رہے۔ بعض قرائن سے معلوم ہوتا ہے کہ امام ابو یوسف رحمۃ اللہ علیہ امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کی زندگی ہی میں یا ان کی وفات کے بعد محدثین کی خدمت میں حاضر ہو کر ان سے حدیث کے علم کی سماعت بھی کرتے تھے۔

طبری کا خراجِ تحسین

ابن جریر الطبری تحریر کرتے ہیں:

''امام ابو یوسف رحمۃ اللہ علیہ یعقوب بن ابراہیم قاضی، عالم، حافظ اور فقیہہ تھے اور احادیث کو حفظ کرنے کی وجہ سے بہت زیادہ مشہور ہوئے۔ امام ابو یوسف رحمۃ اللہ علیہ ایک محدث کی خدمت میں حاضر ہوئے تو وہاں ایک ہی مجلس میں بیٹھ کر پچاس ساٹھ احادیث حفظ کر لیتے پھر ان احادیث کی املا دوسروں کو آ کر کروا دیتے تھے اس طرح امام ابو یوسف رحمۃ اللہ علیہ نے احادیث کا خاصہ بڑا سرمایہ جمع کر لیا تھا۔

مہدی اور ہارون الرشید خلفاء کے دورِ حکومت میں ''قاضی ابو یوسف'' قضا کے عہدہ پر فائز رہے۔ چنانچہ حافظ ابن عبدالبر تحریر کرتے ہیں:

خلیفہ ہارون رشید ''امام ابو یوسف رحمۃ اللہ علیہ'' سے نہایت عزت اور تکریم کے ساتھ پیش آتا اور اس کے دربار میں بڑی عزت کی نگاہ سے دیکھے جاتے تھے۔

قاضی کے عہدہ پر فائز ہونے کی وجہ سے محدثین کرام امام ابو یوسف رحمۃ اللہ علیہ سے حدیث بیان کرنے میں احتیاط سے کام لیتے تھے۔ محدثین کرام کے احتیاط کی وجہ یہ تھی کہ امام ابو یوسف رحمۃ اللہ علیہ اہل الرائے فقہاء سے تعلق رکھتے تھے۔ چنانچہ علامہ طبری تحریر کرتے ہیں:

''امام ابو یوسف رحمۃ اللہ علیہ کے مسلک اہل الرائے کے غلبے کی وجہ سے اہلِ حدیث کے بعض علمائے کرام نے ان سے حدیث بیان کرنے میں احتیاط برتی ہے کیونکہ امام ابو یوسف رحمۃ اللہ علیہ قضا کے عہدہ اور سلطان کی مصاحبت پر فائز ہونے کے ساتھ احکام اور مسائل میں قیاس تفریعات بیان کرنے سے کام لیتے تھے۔

یہ ایک مسلمہ حقیقت ہے کہ حنفی فقہ کو امام ابو یوسف رحمۃ اللہ علیہ کی وجہ سے بہت زیادہ فائدہ حاصل ہوا ہے کیونکہ قاضی کے عہدے پر فائز ہونے کے باعث امام ابو یوسف رحمۃ اللہ علیہ نے حنفی مذہب کو عملاً قابلِ قبول بنا دیا کیونکہ قضا میں لوگوں کی مشکلات سامنے آتی ہیں اور ان مشکلات کے عملی حل کے لیے سوچنا پڑتا ہے۔ امام ابو یوسف رحمۃ اللہ علیہ کو قاضی کے عہدہ کی وجہ سے لوگوں کے حالات سے بہت اچھی طرح واقفیت ہوگئی اور انہوں

نے ان کی عملی زندگی سے استحسان اور قیاس کے مسائل اخذ کرنا شروع کر دیئے اور صرف نظری اور فرضی مسائل پر اکتفا نہیں کیا۔

فقہ حنفی نے قاضی امام ابو یوسف رحمۃ اللہ علیہ کی وجہ سے سرکاری مذہب کی حیثیت اختیار کر لی اور اس بناء پر اس مذہب کو ''فروغ دوام اور قبولِ عام'' حاصل ہوا غالباً اہل الرائے فقہا میں امام ابو یوسف رحمۃ اللہ علیہ پہلے شخص تھے جنہوں نے حدیث سے اپنے آراء کو؟؟؟ کیا۔ اس طرح اہلِ حدیث اور اہل الرائے کے درمیان مطابقت پیدا کرنے کی کوشش کی کیونکہ امام ابو یوسف رحمۃ اللہ علیہ نے محدثین سے بھی استفادہ کیا تھا اور حفظ حدیث میں ''امام ابو یوسف رحمۃ اللہ علیہ'' نے اس سے درجہ شہرت حاصل کر لی تھی کہ امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کے اصحاب میں حدیث کے سب سے بڑے حافظ شمار ہونے لگے تھے۔

امام ابو یوسف کی تصانیف

امام ابو یوسف رحمۃ اللہ علیہ نے بہت سی کتب تصنیف کی ہیں جن میں اپنے استاد کے آراء جمع کر دیئے ہیں۔ چنانچہ ابن الندیم نے ''الفہرست'' میں ان کتب کی تفصیل بیان کرتے ہوئے تحریر کیا ہے:

''امام ابو یوسف رحمۃ اللہ علیہ نے مندرجہ ذیل کتب تصنیف کی ہیں:''

(۱) کتاب الصلوٰۃ (۲) کتاب الزکاۃ (۳) کتاب البیوع (۴) کتاب الحدود (۵) کتاب العید والذبائح (۶) کتاب الغصب والاستبرار (۷) رسالہ فی الخراج الی رشید (۸) کتاب الصیام (۹) کتاب الفرائض (۱۰) کتاب الوکالہ (۱۱) کتاب الوصایا (۱۲) کتاب اختلاف الامصاد (۱۳) کتاب الرد علیٰ مالک بن انس (۱۴) الامالی جسے بشر بن الولید القاضی نے روایت کیا ہے اور یہ 36 کتب پر مشتمل ہے اور امام ابو یوسف رحمۃ اللہ علیہ کے بیان کردہ عام فروعی مسائل کا بیان اس میں موجود ہے۔

(۱۵) کتاب الجوامع جسے یحییٰ بن خالد کے لیے تصنیف کیا تھا' یہ چالیس کتب پر مشتمل ہے اس میں اختلافی مسائل کی پوری تفصیل ملتی ہے۔

یہ تو امام ابو یوسف رحمۃ اللہ علیہ کی وہ کتب ہیں جن کا ذکر ابن الندیم نے کیا ہے لیکن ان کتب کے علاوہ ان کی اور بھی تصنیفات ہیں جو ابن الندیم نے ذکر نہیں کیں۔ وہ کتب امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ سے روایت اور ان کے دفاع کے بارے میں ہیں۔ چنانچہ ''کتاب الآثار'' ''اختلاف ابن ابی لیلیٰ'' اور ''الود علی السید الاوزاعی'' انہی کتب میں شمار ہوتی ہیں۔

کتاب الخراج

ہم یہاں ان کتابوں میں سے ہر ایک کتاب پر تھوڑی سی روشنی ڈالتے ہیں اور سب سے پہلے کتاب الخراج کا ذکر کرتے ہیں۔

(۱) اس رسالہ کا نام ''کتاب الخراج'' ہے جو حکومت کے مالیات کے بارے میں امام ابو یوسف رحمۃ اللہ علیہ نے خلیفہ ہارون الرشید کو تحریر کر کے دیا تھا۔ کتاب الخراج میں حکومت کے مصارف، ذرائع آمد، کتاب اللہ، سنتِ نبوی ﷺ اور صحابہ کے فتاوائے کی روشنی میں گفتگو کی ہے۔ چنانچہ پہلے کچھ احادیث کے بارے میں امام ابو یوسف رحمۃ اللہ علیہ بیان کرتے ہیں پھر ان احادیث سے علل کا استنباط کرتے ہیں اس کے بعد صحابہ کرام رضوان اللہ علیہم اجمعین کے اقوال کا ذکر کر کے ''حکم مناط'' معلوم کرتے ہیں اور ان علل پر صحابہ کرام رضوان اللہ علیہم اجمعین کی رائے کے خلاف مسائل کی بنیاد رکھتے ہیں۔

مثلاً ایک مسئلہ کو حضرت عمر فاروق رضی اللہ تعالیٰ عنہ کے فتویٰ کے خلاف بعض اوقات فرض کرتے ہیں اور اسے حضرت عمر فاروق رضی اللہ تعالیٰ عنہ پر اعتراض کی شکل دے کر پھر ان کی طرف سے مدافعت شروع کر دیتے ہیں۔ چنانچہ فرضی اعتراض اور اس کا جواب ملاحظہ کرے۔

امام ابو یوسف رحمۃ اللہ علیہ سے دریافت کیا گیا کہ آپ اہلِ خراج سے زمین کی مختلف قسم کی پیداوار، کھجور اور انگور پر مقاسمت (یعنی بٹائی) کا فتویٰ کیوں دیتے ہیں؟ اور زراعتی زمین اور باغات پر حضرت عمر فاروق رضی اللہ تعالیٰ عنہ نے جو ٹیکس لگائے تھے

آپ ان کے مطابق عمل کیوں نہیں کرتے؟ امام ابو یوسف رحمۃ اللہ علیہ نے جواب دیا:

حضرت عمر فاروق رضی اللہ تعالیٰ عنہ کا فتویٰ اس دور کے حالات کے مطابق تھا' انہوں نے خراج پر ٹیکس عائد کرتے وقت یہ تو نہیں کہا تھا کہ یہ خراج ''اہلِ خراج'' پر ہمیشہ کے لیے لازم ہے اور میرے یا میرے بعد آنے والے خلفاء کو اس میں کمی وزیادتی کا کوئی اختیار نہیں ہے جب عراق سے حذیفہ اور عثمان ان کے عائد کردہ ٹیکس سے زیادہ آمدنی لے کر حضرت عمر فاروق رضی اللہ تعالیٰ عنہ کی خدمت میں حاضر ہوئے تو حضرت عمر فاروق رضی اللہ تعالیٰ عنہ نے ان سے باز پرس کی۔

''ایسا معلوم ہوتا ہے کہ تم نے زمین پر اس کی پیداوار سے زیادہ بوجھ ڈالا ہوگا؟ اس سے واضح ہو گیا کہ اگر حذیفہ اور عثمان حضرت عمر فاروق رضی اللہ تعالیٰ عنہ کو زیادہ مالیہ کی رپورٹ دیتے تو اس مالیہ کو حضرت عمر فاروق رضی اللہ تعالیٰ عنہ ضرور کم کر دیتے اور اگر ان کا عائد کردہ ٹیکس ہمیشہ کے لیے لازم ہوتا تو حضرت عمر فاروق رضی اللہ تعالیٰ عنہ' حذیفہ اور عثمان سے یہ نہ پوچھتے کہ کہیں تم نے زمین پر اس کی پیداوار سے زیادہ بوجھ تو نہیں ڈالا پھر اس میں کمی اور زیادتی کے جواز سے بڑھ کر اور کیا دلیل ہو سکتی ہے۔

عثمان بن حنیف نے انہیں جواب دیا:

''میں نے اتنا ہی بوجھ زمین پر ڈالا تھا جس کو وہ برداشت کر سکتی تھی اس کے بعد گفتگو طویل ہو جاتی ہے۔''

امام ابو یوسف رحمۃ اللہ علیہ کی یہ کتاب ''امام ابو یوسف رحمۃ اللہ علیہ کے خالص آراء'' پر مشتمل ہے اور اس کتاب میں کسی دوسرے فقہاء کے اقوال شامل نہیں ہیں۔

مگر بعض مسائل پر امام ابو حنیفہ رحمۃ اللہ علیہ سے اختلاف کا ذکر کرتے ہیں جس سے یہ نتیجہ نکلا کہ امام ابو حنیفہ رحمۃ اللہ علیہ سے جن مسائل کے بارے میں اختلاف کا ذکر نہیں کیا' ان میں متفق ضرور ہیں اور جس میں اختلاف کا ذکر کیا ہے وہ رائے امام ابو حنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کی ہے جب امام ابو حنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کی رائے کا ذکر کرتے ہیں تو اسے پیش کرنے کی کوشش کرتے ہیں اور استحسان وقیاس کا ذکر کرتے ہیں اور علم کی امانت کا حق ادا کرنے

کی غرض سے اپنی دلیل کی بجائے اپنے استاد کی دلیل کا زیادہ اہتمام کرتے ہیں۔ مثلاً بنجر زمین کو آباد کرنے کا مسئلہ حاکم کی اجازت سے، امام ابو یوسف رحمۃ اللہ علیہ اس زمین پر آباد کار کی ملکیت ثابت کرنے کے لیے حاکم کی اجازت کو ضروری نہیں سمجھتے مگر امام ابو حنیفہ رحمۃ اللہ علیہ حاکم وقت کی اجازت کو لازم قرار دیتے ہیں۔

چنانچہ امام ابو یوسف رحمۃ اللہ علیہ نے ان دو آراء اور ان کے دلائل کے بارے میں جو کچھ تحریر کیا ہے، وہ غور طلب ہے:

بنجر زمین کو جو شخص بھی آباد کرے گا، وہ زمین اس کی ہو گی۔ امام ابو حنیفہ رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں جس نے بنجر زمین حاکم کی اجازت سے آباد کی وہ اس کا ملک متصور ہو گا (یعنی وہ اس کا مالک تصور کیا جائے گا) مگر جس نے کسی خطہ کو حاکم کی اجازت کے بغیر آباد کیا تو اس خطہ کی ملکیت اس پر ثابت نہیں ہو گی۔ حاکم وقت اسے سرکاری طور پر ضبط کرنے کا اختیار بھی رکھتا ہے لیکن اگر چاہے تو اسے جاگیر کے طور پر بخش بھی سکتا ہے۔

امام ابو یوسف رحمۃ اللہ علیہ پر اعتراض کیا گیا کہ کسی دلیل کے پیش نظر امام ابو حنیفہ رحمۃ اللہ علیہ نے یہ مسلک اختیار کیا ہو گا کیونکہ حدیث میں تو واضح طور پر بیان کیا گیا ہے:

> ”جس شخص نے بنجر زمین کو آباد کیا، وہ (زمین) اس کی ہے۔“

ہم امید رکھتے ہیں کہ اگر آپ اس کے بارے میں کوئی دلیل سنی ہے تو اس کی کچھ وضاحت تو فرمائیے۔

امام ابو یوسف رحمۃ اللہ علیہ نے جواب دیا:

امام ابو حنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کی دلیل تو یہ ہے کہ حاکم کی اجازت کے بغیر زمین کو آباد کرنا جائز ہی نہیں ہے۔ ”معترض سے (یعنی آپ سے) میں یہ پوچھتا ہوں کہ دو آدمیوں میں سے ہر ایک کسی ایک جگہ کو ہی آباد کرنا چاہتا ہے اور دوسرا آدمی اس کو روکتا ہے تو ان دونوں میں سے کون سا آدمی زمین کو آباد کرنے کا حقدار سمجھا جائے گا؟ مثلاً ایک آدمی دوسرے کی ملکیت میں بنجر زمین کو آباد کرنا چاہتا ہے اور دوسرا آدمی اس کو منع کر رہا ہے کہ یہ زمین میری ملکیت میں ہے اس لیے تم اس کو آباد نہ کرو کیونکہ اس سے مجھ کو تکلیف ہو گی تو اس

صورت میں اختلاف کو ختم کرنے کے لیے حاکم کی اجازت کو شرط قرار دیا گیا ہے اگر حاکم وقت اجازت دے تو وہ شخص اس زمین کو آباد کر سکتا ہے اور حاکم کا یہ اجازت نامہ بالکل درست تسلیم کیا جائے گا اگر حاکم روکنا چاہے تو اس کو روک بھی سکتا ہے اور حاکم وقت کی ممانعت سے ایک فائدہ یہ بھی ہوگا کہ لوگوں میں ایک ہی جگہ کے متعلق آپس میں لڑائی اور جھگڑا نہیں ہوگا۔ امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کا یہ قول حدیث کے خلاف نہیں ہے' یہ قول حدیث کے خلاف تو تب ہوتا کہ اگر امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کہتے کہ اگر حاکم وقت کی اجازت سے بھی زمین کو آباد کرے گا تو پھر بھی زمین پر اس کی ملکیت ثابت نہیں ہوگی جب کوئی شخص یہ کہے کہ اس صورت میں وہ اس کی ملک متصور ہوگی تو یہ حدیث کی اتباع ہوگی نہ کہ مخالفت۔ شرط یہ ہے کہ حاکم کی اجازت سے آباد کرے تا کہ لڑائی و جھگڑا تک نوبت نہ آ جائے اور لوگ آپس میں ایک دوسرے کو نقصان نہ پہنچائیں لیکن میری رائے یہ ہے کہ جب نہ کسی کو نقصان ہوگا اور نہ کوئی جھگڑا کرنے والا ہوگا تو اس صورت میں نبی اکرم صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم کا یہ فرمان منطبق ہوتا ہے لیکن جب دوسرے کا نقصان ہو تو ظالم شخص کا اس پر کوئی حق نہیں' فتویٰ اس کے مطابق ہوگا مگر ملک اس کی ثابت نہیں ہوگی۔

امام ابویوسف رحمۃ اللہ علیہ اسی طرح جہاں کہیں اپنے استاد کا اختلاف ذکر کرتے ہیں وہاں تفصیل کی ضرورت محسوس ہوتی ہے تو ان کی دلیل بھی بیان کر دیتے ہیں جیسے بنجر زمین کے مسئلہ میں امام ابویوسف رحمۃ اللہ علیہ نے یہ ثابت کرنے کی کوشش کی ہے کہ امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ نے حدیث کی مخالفت نہیں کی بلکہ اس کے عموم کی تخصیص کی ہے یا مطلق کو مقید کیا ہے اور اگر کہیں تفصیل کی ضرورت محسوس نہ کرتے تو وہاں صرف اجمال کو بیان کرنا کافی سمجھتے تھے۔

اپنے موضوع کے اعتبار سے ''کتاب الخراج'' ایک ایسا فقہی سرمایہ ہے کہ اس دور میں جس کی کوئی مثال نہیں ملتی۔

کتاب الآثار

(۲) اس کتاب کو امام ابویوسف رحمۃ اللہ علیہ کے صاحبزادے اپنے والد اور امام

ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کے حوالے سے بیان کرتے ہیں۔

اس کے بعد سند نبی اکرم صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم کسی صحابی یا اس تابعی تک پہنچاتے ہیں جسے امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ قابلِ اعتماد سمجھتے ہوں اس بناء پر اس کتاب کو "مسند ابی حنیفہ" بھی کہا جاتا ہے جو امام ابو یوسف رحمۃ اللہ علیہ کی بیان کردہ ہے جس کو ان کے صاحبزادے یوسف نے نقل کیا ہے۔ مسند ہونے کے علاوہ اس میں بڑا حصہ ان فتاویٰ کا ہے جنہیں امام ابو یوسف رحمۃ اللہ علیہ نے کوفہ کے فقہاء کے اقوال سے منتخب کیا ہے پھر ان کے مطابق مسلک اختیار کیا ہے یا مخالف سند بیان کر کے مخالفت کی ہے۔ یہ کتاب فقہی عنوانات کے ساتھ قائم کی گئی ہے اس لیے تین وجوہات کی بناء پر یہ کتاب علمی اعتبار سے بہت زیادہ قابلِ قدر ہے:

(۱) یہ مسند امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کی ہے جس میں ان کے مرویات کا بڑا حصہ موجود ہے ان احادیث کا نمونہ ہمارے سامنے آجاتا ہے جن پر احکام اور فتاویٰ کے استنباط کے وقت امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ مکمل بھروسہ کیا کرتے تھے۔

(۲) اس کتاب سے معلوم ہو گیا کہ فتوائے صحابہ رضوان اللہ علیہم اجمعین سے امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کس طرح استدلال کرتے تھے اور مرسل حدیث سے کیوں اخذ کرتے تھے اس باب میں یہ کتاب دوسرے الفاظ میں یہ رہنمائی کرتی ہے کہ امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ روایات پر اعتماد کے لیے کس قسم کی شرائط عائد کرتے تھے؟

(۳) اس کتاب میں کچھ ایسے فتاویٰ بھی موجود ہیں جو کوفہ میں رہنے والے تابعین فقہاء کے ہیں اور کچھ عراق میں رہنے والے تابعین فقہاء کے ہیں جن سے ایک ایسا فقہی مجموعہ وجود میں آگیا جو عراق کے فقہاء کے درمیان معروف تھا۔ وہ اس کا مطالعہ کرتے تھے پھر اس پر اپنے دلائل کی عمارت قائم کرتے تھے اس کے ماسوا کے لیے استنباط کرتے تھے جب ہم اس کے ساتھ امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کی دوسری فقہ کا مطالعہ کرتے ہیں تو ہمیں اس عہد کے بارے میں معلوم ہوا جس میں امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ نے اپنے استنباط کی بنیاد استوار کی جس کی وجہ سے دوسرے مجتہدین

کے مقابلہ میں امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کا مقام زیادہ ممتاز ہو جاتا ہے۔

(۴) امام ابو یوسف رحمۃ اللہ علیہ نے اس کتاب میں وہ مسائل جمع کیے ہیں جن میں امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ نے ابن ابی لیلیٰ سے اختلاف کیا ہے۔

امام ابو یوسف رحمۃ اللہ علیہ ان سب مسائل میں اپنے استاد امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کی حمایت کرتے ہیں حالانکہ امام ابو یوسف رحمۃ اللہ علیہ امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ اور ابن ابی لیلیٰ دونوں کے شاگرد ہیں اس کتاب کو امام ابو یوسف رحمۃ اللہ علیہ سے امام محمد رحمۃ اللہ علیہ نے روایت کیا ہے۔

اس لیے کتاب میں ہر مقام پر یہ عبارت بیان کی گئی ہے:

امام محمد رحمۃ اللہ علیہ نے فرمایا' ہم اس پہلو کو اختیار کرتے ہیں۔

امام سرخی بیان کرتے ہیں کہ:

اس کتاب میں امام محمد رحمۃ اللہ علیہ نے اپنی طرف سے بھی اضافے کیے ہیں۔ سرخی اس کتاب اور ان مسائل میں امام ابو یوسف رحمۃ اللہ علیہ کے ساتھ اختلاف کرنے والوں کے بارے میں تحریر کرتے ہیں:

امام ابو یوسف رحمۃ اللہ علیہ نو برس تک ابن ابی لیلیٰ کے شاگرد رہے اس کے بعد امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کے حلقۂ درس میں شامل ہو گئے اس تبدیلی کی وجہ یہ بیان کرتے ہیں کہ ایک مرتبہ امام ابو یوسف رحمۃ اللہ علیہ' ابن ابی لیلیٰ کے پیچھے جا رہے تھے کہ امام ابو یوسف رحمۃ اللہ علیہ نے ایک شخص کا تھیلا دیکھا جس سے شکر گری تو امام ابو یوسف رحمۃ اللہ علیہ نے کچھ شکر اُٹھالی۔ امام ابو یوسف رحمۃ اللہ علیہ کو دیکھ کر ابن ابی لیلیٰ نے ڈانٹا اور کہا کہ:

"تمہیں اتنا بھی معلوم نہیں کہ یہ جائز نہیں ہے۔"

امام ابو یوسف رحمۃ اللہ علیہ' امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کی خدمت میں حاضر ہوئے اور ان سے یہ اس کے مسئلے کے بارے میں پوچھا۔

امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ نے جواب دیا کہ اس میں کوئی مضائقہ نہیں یہ اور اس طرح

کی دوسری چیزیں ''ہبہ'' کی قسم سے ہیں۔ شرعاً یہ غیر مستحسن نہیں۔

حدیث سے معلوم ہوتا ہے کہ ایک مرتبہ نبی اکرم صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم' صحابہ کرام رضوان اللہ علیہم اجمعین کے ساتھ جا رہے تھے کہ ایک انصاری کے تھیلے میں کھجوریں تھیں' انہوں نے دیکھا کہ کھجوریں تھیلے میں سے گر رہی ہیں تو نبی اکرم صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم انہیں اُٹھانے لگے اور صحابہ کرام رضوان اللہ علیہم اجمعین سے فرمایا کہ ''تم بھی کھجوریں اُٹھالو''۔

دوسری حدیث جو ہم تک پہنچی ہے کہ نبی اکرم صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم نے حجۃ الوداع کے موقع پر ایک سو اونٹ ذبح کیے اور نبی اکرم صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم نے حکم دیا کہ ہر ''بدنہ'' یعنی قربانی کے گوشت کا ایک ٹکڑا کاٹ کر لایا جائے۔

پھر نبی اکرم صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم نے فرمایا:

''جو شخص ان سے گوشت کا ٹکڑا کاٹنا چاہے' کاٹ سکتا ہے۔''

اب امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کے علمی مرتبہ کو امام ابو یوسف رحمۃ اللہ علیہ نے پالیا پھر یہ بھی معلوم کیا کہ دونوں اساتذہ میں کس قدر علمی فرق ہے؟ اس کے بعد امام ابو یوسف رحمۃ اللہ علیہ' امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کے حلقۂ درس میں منتقل ہو گئے۔

بعض مؤرخین نے امام ابو یوسف رحمۃ اللہ علیہ کے حلقۂ درس کی منتقلی کے بارے میں یہ وجہ بیان کی ہے کہ امام زفر رحمۃ اللہ علیہ سے امام ابو یوسف رحمۃ اللہ علیہ بحث و مباحثہ کیا کرتے تھے اس بحث و مباحثہ سے امام ابو یوسف رحمۃ اللہ علیہ پر واضح ہو گیا کہ ابن ابی لیلیٰ اور امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کے علم میں کس قدر فرق پایا جاتا ہے؟ آخر کار وہ اس سے متاثر ہو کر امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کے حلقۂ درس میں شامل ہو گئے۔

امام ابو یوسف رحمۃ اللہ علیہ کے دل میں اس کے بعد یہ خیال پیدا ہوا کہ ان دو اساتذہ کے درمیان جو اختلافی مسائل پائے جاتے ہیں' ان کو ایک جگہ پر جمع کر دیا جائے لہٰذا یہ کتاب اسی کا نتیجہ ہے۔ امام ابو یوسف رحمۃ اللہ علیہ سے یہ کتاب امام محمد رحمۃ اللہ علیہ نے روایت کی ہے اور اس میں انہوں نے جو کچھ دوسرے فقہاء سے سنا تھا اس کتاب میں

مزید مسائل کا اضافہ کر دیا ہے۔

اصل میں اسی بناء پر یہ کتاب امام محمد رحمۃ اللہ علیہ اور امام ابو یوسف رحمۃ اللہ علیہ دونوں کی تصنیف ہے اس کا ذکر بعض نے امام محمد رحمۃ اللہ علیہ کی تصانیف میں کیا ہے اس لیے حاکم رحمہ اللہ نے "مختصر" میں اس کا ذکر کر دیا ہے۔

صاحب "المبسوط" کے بیان سے دو باتیں واضح ہوتی ہیں۔

(۱) امام محمد رحمۃ اللہ علیہ نے اس کتاب میں کچھ اضافے کیے ہیں جو انہوں نے امام ابو یوسف رحمۃ اللہ علیہ کے علاوہ دوسرے فقہاء سے سنے تھے۔

(۲) یہ تصنیف تو امام ابو یوسف رحمۃ اللہ علیہ ہی کی ہے مگر امام محمد رحمۃ اللہ علیہ نے اس کی تالیف کی ہے یعنی یہ کتاب جن مسائل پر مشتمل ہے، وہ مسائل تو امام ابو یوسف رحمۃ اللہ علیہ کے ہیں لیکن جہاں تک ترتیب اور ابواب بندی کا تعلق ہے تو یہ امام محمد رحمۃ اللہ علیہ کی کوشش ہے مگر یہ کتاب مستقل حیثیت کی مالک ہے اور اس کے بارے میں کہیں سے بھی یہ معلوم نہیں ہوتا کہ اس میں کچھ اضافے امام محمد رحمۃ اللہ علیہ نے کیے ہیں کیونکہ تمام تر روایات تو امام ابو یوسف رحمۃ اللہ علیہ سے ہیں لہٰذا ہم یہ دعویٰ نہیں کر سکتے کہ امام محمد رحمۃ اللہ علیہ نے اس کتاب میں کچھ اضافے کر دیئے ہیں ہاں تعلیقات کے طور پر کچھ تحریر کیا گیا ہے، وہ امام محمد رحمۃ اللہ علیہ نے اپنی طرف سے تحریر کیا ہے جہاں تک تالیف اور ابواب بندی کا تعلق ہے تو اس کے بارے میں ہم دلیل کے بغیر کچھ نہیں کہہ سکتے۔

امام ابو یوسف رحمۃ اللہ علیہ کی طرف جو نسبت ہے اس سے ظاہر ہوتا ہے کہ یہ ابواب بندی اور تصنیف دونوں امام ابو یوسف رحمۃ اللہ علیہ کی ہیں ہاں اگر اس کے برعکس کوئی شخص دلائل سے ثابت کر دے تو ہمیں اس کو تسلیم کرنے میں کوئی عذر نہیں۔

حاکم کے "المختصر" میں یہ کتاب موجود ہے اور اس میں صرف امام محمد رحمۃ اللہ علیہ کی کتب کا اختصار حاکم نے کیا ہے لیکن واضح طور پر یہ معلوم نہیں ہوتا کہ کیا یہ کتاب امام ابو یوسف رحمۃ اللہ علیہ کی تالیف کردہ ہے؟ مگر ایسا بھی ہو سکتا ہے کہ اصل کتاب کے ساتھ

امام محمد رحمۃ اللہ علیہ نے ضمناً اس مسائل کا بھی ذکر کر دیا ہے جو انہوں نے دوسرے بزرگوں سے سنے تھے کیونکہ حنفی فقہ کو جمع کرتے وقت امام محمد رحمۃ اللہ علیہ کا زیادہ اعتماد اس فقہی آراء پر تھا جو انہوں نے امام ابو یوسف رحمۃ اللہ علیہ سے حاصل کی تھی۔

اس اعتبار سے یہ کتاب بہت زیادہ قیمتی ہے اس سے واضح ہو جاتا ہے کہ اس زمانہ میں مختلف مسائل کی تحقیق میں علمائے کرام کس قدر گہرے غور وفکر سے کام لیتے تھے؟ امام ابو یوسف رحمۃ اللہ علیہ نے ان آراء کو دلیل کے ساتھ بیان کرنے کا اہتمام کیا ہے اور بعض مسائل میں امام ابو یوسف رحمۃ اللہ علیہ امامِ اعظم رحمۃ اللہ علیہ کے ملک کو ترجیح دیتے ہیں اور ابن ابی لیلیٰ کا ساتھ بہت کم دیتے ہیں۔

"کتاب القضا" میں تحریر ہے:

امام ابو یوسف رحمۃ اللہ علیہ بیان کرتے ہیں، جب قاضی اپنے رجسٹر میں گواہی اور اقرار کا اندراج کرلے پھر اس کے پاس "مرافعہ" ہو اور قاضی کو اقرار اور گواہی کے اندراج کا یاد نہ رہے تو امام ابو حنیفہ رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ اس اندراج کی کوئی حیثیت نہیں مگر "ابن ابی لیلیٰ" اسے جائز قرار دیتے ہیں اور ہمارا بھی یہی مسلک ہے۔

یہ کوئی حیرانگی کی بات نہیں کہ امام ابو یوسف رحمۃ اللہ علیہ اور ابن ابی لیلیٰ اس مسئلہ میں متفق نظر آتے ہیں، کیونکہ دونوں قاضی رہ چکے ہیں اس لیے رجسٹر کے اندراجات کو معتبر سمجھتے ہیں اور قاضی کی بھول چوک کا اعتبار نہیں کرتے لیکن امامِ اعظم رحمۃ اللہ علیہ کو "قضا" کا کوئی تجربہ نہیں ہے اس لیے امام ابو حنیفہ رحمۃ اللہ علیہ رجسٹر کے اندراجات کو معتبر نہیں سمجھتے ہیں۔

- اس کتاب میں امام ابو یوسف رحمۃ اللہ علیہ نے دلائل اور زیادہ خیال قیاس رکھا ہے اگرچہ ایک نمونہ ذیل میں بیان کیا جاتا ہے:

خریدار نے ایک شخص کو کوئی چیز خریدنے کے لیے وکیل مقرر کیا، وکیل جب مطلوبہ چیز خرید لیتا ہے تو اس کے بعد اس چیز میں کوئی نقص نکل آئے تو اب یہ دیکھنا ہوگا کہ اس نقص میں اختلاف کا مستحق کون ہے؟ یعنی وکیل یا موکل۔

امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ استغاثہ وکیل کرے گا مگر ابن ابی لیلیٰ بیان کرتے ہیں، اس نقص کی وجہ سے وکیل رد کرنے کا حقدار نہیں ہے جب تک موکل حلف نہ اٹھائے اس نقص کے ساتھ یہ سودا اسے منظور نہیں ہے۔

اگرچہ کتاب کا متن یہ ہے:

ایک آدمی نے دوسرے کے لیے اس کے حکم سے کوئی چیز خریدی اور اس میں نقص نکل آیا تو امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ خریدار دعویدار ہوگا یعنی موکل حاضر ہو یا نہ ہو، وکیل اس چیز کو رد کرنے کا حق رکھتا ہے اگر فروخت کنندہ یہ کہہ دے کہ اس نقص پر راضی ہے تو خریدار سے حلف نہیں لیا جائے گا لیکن ابن ابی لیلیٰ بیان کرتے ہیں کہ جب تک آمر حاضر ہو کر حلف نہ اٹھائے اس وقت تک خریدار اسے رد کرنے کا مجاز نہیں ہے، چاہے وہ کسی دوسرے شہر میں رہتا ہو۔

اگر کسی شخص نے اس طرح "مالِ مضاربت" لے کر کسی علاقے میں آ کر کاروبار شروع کر دیا تو امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ وہ شخص کسی بھی چیز میں نقص پا کر اس کو رد کر سکتا ہے لیکن آمر کی رضامندی سے اس سے حلف نہیں لیا جائے گا۔

مگر ابن ابی لیلیٰ بیان کرتے ہیں کہ "مضارب" معیوب چیز کو اس وقت تک رد کرنے کا حقدار نہیں ہے جب تک مالک حاضر ہو کر حلفیہ بیان نہ دے کہ وہ اس نقص پر راضی نہیں ہے، چاہے مالک نے اس سامان کو دیکھا بھی نہ ہو۔

اس شخص نے کسی دوسرے آدمی کو حکم دیا کہ وہ اس کا کچھ سامان فروخت کر دے اگر خریدار کو کوئی نقص معلوم ہو جائے تو وہ بائع سے جھگڑا کرے گا یعنی صاحبِ سامان کا حاضر ہونا ضروری ہوگا؟ اس میں اس کا فریق فروخت کنندہ ہے اس لیے صاحبِ سامان کو حاضر ہونے کی تکلیف نہیں دی جائے گی کیونکہ صاحبِ متاع کو اس سے کوئی تعلق نہیں ہے ایک شخص نے کچھ سامان خریدا تو اسے اس سودے میں آمر کی حیثیت حاصل ہوگی۔ مثلاً ایک شخص نے بغیر دیکھے کچھ سامان خرید لیا تو کیا رویت کے بعد خریدار کو اختیار ہوگا یا جب تک آمر حاضر نہ ہو، اختیار نہیں ہوگا۔

جیسے کہ ایک شخص نے غلام خریدا پھر اس پر قبضہ حاصل ہونے سے پہلے معلوم ہوا کہ وہ غلام نابینا ہے تو خریدار کہتا ہے کہ مجھے اس غلام کی کوئی ضرورت نہیں ہے تو کیا وہ آمر کے حاضر ہوئے بغیر اس رد کرنے کا حقدار نہیں ہوگا۔

وہ آمر کے حاضر ہوئے بغیر بھی غلام کو رد کر سکتا ہے۔

وکیل کے خرید کو وکیل کی فروخت پر قیاس کرتے ہیں اور نقص کی وجہ سے اسے رد کرنے کا اختیار دیتے ہیں اور "ضیاد عیب" کو "ضیاد رویت" پر قیاس کرتے ہیں۔

یہ کتاب جن دلائل اور مسائل پر مشتمل ہے ان سے امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کی فقہی بصیرت اپنی واضح صورت میں سامنے آجاتی ہے۔

الرّد علی الاوزاعی

(۴) امام ابویوسف رحمۃ اللہ علیہ نے اس کتاب میں اوزاعی کے ان مسائل کی تردید کی ہے جن مسائل میں وہ امام اعظم رحمۃ اللہ علیہ سے اختلاف کرتے ہیں۔

ان مسائل کا تعلق امان، مالِ غنیمت، صلح اور احکام حرب سے ہے۔

اگرچہ ان مسائل میں امام ابویوسف رحمۃ اللہ علیہ اپنے استاد کی حمایت کرتے ہیں جس سے امام اعظم کے دلائل اور طرقِ استنباط کی صورت پوری طاقت کے ساتھ واضح ہو جاتی ہے اور امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ امام فقہ قائس (یعنی قیاس کرنے والے) نصوص کے اثر و رموز کی وضاحت کرنے والے اور علل کے مصر کی حیثیت سے نظر آتے ہیں جو عبارت کے ظاہری پہلوؤں پر اکتفاء نہیں کرتے۔ غلام کی امان کو امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ اس صورت میں معتبر سمجھتے ہیں کہ وہ اپنے آقا کے ساتھ مل کر جہاد کرے لیکن امام اوزاعی غلام کی امان کو جائز تصور کرتے ہیں یعنی وہ اپنے آقا کے ساتھ جہاد میں شریک ہوا ہو یا نہ ہو، امان دینے کا مجاز ہے۔

اس کتاب میں امام ابویوسف رحمۃ اللہ علیہ تحریر کرتے ہیں:

امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ غلام اپنے آقا کے ساتھ مل کر جہاد کرے تو غلام کی امان جائز ہوگی ورنہ اس غلام کی امان باطل تصور کی جائے گی۔

امام اوزاعی بیان کرتے ہیں کہ غلام کی امان جائز ہے کیونکہ غلام کی امان کو حضرت عمر فاروق رضی اللہ تعالیٰ عنہ نے جائز رکھا تھا خواہ وہ عملی طور پر جنگ میں شریک ہو یا نہ ہوا ہو اس کے بارے میں کوئی ذکر نہیں کیا تھا۔

امام ابو یوسف رحمۃ اللہ علیہ بیان کرتے ہیں کہ امام ابو حنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کا یہ قول بالکل درست ہے' غلام کو امان اور گواہی کا حق نہیں ہے بلکہ وہ تو خود کسی چیز کا مالک نہیں ہے نہ تو وہ خود کوئی چیز خرید سکتا ہے' اور نہ نکاح کر سکتا ہے تو اس کے امان نامہ کو مسلمانوں پر کس طرح عائد کیا جا سکتا ہے؟ جبکہ کسی قسم کے تصرف کا حق اس کو ذاتی طور پر نہیں ہے۔ پہلے یہ بتایئے کہ اگر وہ غلام کافر ہو اور اس کا مولیٰ مسلمان ہو تو کیا وہ امان نامہ نافذ ہو سکے گا؟

اسی طرح اگر اہلِ حرب (یعنی کفار) کا غلام ہے اور وہ غلام فرار ہو کر دار السلام میں داخل ہو گیا ہے اور وہ غلام مسلمان ہو جاتا ہے پھر تمام اہلِ حرب کو امن نامہ تحریر کر کے دیتا ہے تو کیا یہ امن نامہ معتبر ہو گا؟

پھر اگر غلام مسلمان ہو اور اس کا آقا ذمی ہو اور وہ اہلِ حرب (یعنی کفار) کو امان دے دے تو کیا وہ امان معتبر ہو گی؟

فضیل بن زید کے حوالے سے عاصم بیان کرتے ہیں:

کہ ہم لوگ ایک قلعے کا محاصرہ کیے ہوئے تھے کہ کسی غلام نے امان نامہ تیر پر لپیٹ کر دشمن کے پاس پھینک دیا جب اس کے بارے میں حضرت عمر فاروق رضی اللہ تعالیٰ عنہ کو بتایا گیا تو حضرت عمر فاروق رضی اللہ تعالیٰ عنہ نے وہ امان نامہ جائز قرار دیا تو یہ حدیث ہماری رائے کے مطابق جنگجو (فوجی) پر محمول ہے اگر یہ حدیث نہ ہوتی تو ہم اس غلام کے امان نامہ کو جائز قرار نہ دیتے خواہ وہ جنگ میں شریک ہوا ہو یا نہ ہوا ہو۔

نبی اکرم صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم کی حدیثِ مبارکہ ہے:

"تمام مسلمان دوسروں پر ایک ہاتھ کی مانند ہیں' ان کے خون یکساں ہیں اور ان کا کوئی بھی عام فرد ساری قوم کی طرف سے کسی ذمہ داری کو قبول کرنے کا

حق رکھتا ہے۔"

اس حدیث کے مطابق "دیت کا مسئلہ" مستثنیٰ ہے کہ دیت میں آزاد اور غلام برابر نہیں ہو سکتے۔ بعض اوقات غلام کی دیت "ایک سو درہم" کو بھی نہیں پہنچتی لہٰذا یہ حدیثِ مبارکہ آزاد لوگوں کے بارے میں ہے اور غلام کا خون آزاد کے برابر نہیں ہو سکتا۔

اگر مسلمان چند لوگوں کو قیدی بنا کر لائیں اور ان میں سے ایک لڑکا مسلمان ہو کر امن کا اعلان کر دے حالانکہ وہ لڑکا "دارالحرب" میں ہے تو کیا اس امان نامہ کی پابندی مسلمانوں کو کرنا پڑے گی؟ قطعاً ایسا نہیں ہو سکتا ہے۔

کتاب "الرد علی سیر الاوزاعی" میں اسی طرح مدینہ منورہ کے فقہاء اور عراق کے فقہاء کے درمیان بہت سے اختلافی مسائل کا ذکر ملتا ہے، جن سے ان کے اختلافِ رائے کا اندازہ ہو سکتا ہے۔ انہی میں مالِ غنیمت کے گھوڑے کا حصہ ہے۔

امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ بیان کرتے ہیں کہ جو شخص جہاد میں اپنے دو گھوڑے شامل کرے گا تو اس شخص کو ایک ہی گھوڑے کا حصہ ملے گا لیکن امام اوزاعی کہتے ہیں کہ جو شخص جہاد میں دو گھوڑے شامل کرے گا تو اس کو دو گھوڑوں کا حصہ تو ملے گا مگر دو سے زیادہ گھوڑوں کا حصہ نہیں ملے گا۔ امام اوزاعی کے اس بیان پر تمام اہلِ علم متفق ہیں اور آئمہ اس کے پابند ہیں اس کا جواب دیتے ہوئے امام ابو یوسف رحمۃ اللہ علیہ بیان کرتے ہیں کہ نبی اکرم صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم یا صحابہ کرام رضوان اللہ علیہم اجمعین سے ہمارے پاس ایک حدیث کے علاوہ کوئی خبر نہیں ہے جس سے واضح ہو جاتا ہے کہ انہوں نے دو گھوڑوں کو حصہ دیا ہے۔ ہو سکتا ہے کہ یہ ایک حدیث شاذ کے حکم میں ہوگی جو ہماری رائے کے نزدیک حجت نہیں ہے۔

امام اوزاعی کا یہ دعویٰ ہے کہ آئمہ نے اس پر عمل کیا ہے اور اہلِ علم کا اس پر اتفاق ہے تو یہ بات حجازیوں کے اس قول سے ملتی جلتی ہے کہ سنت یہی ہے، دعویٰ مجمل قابلِ قبول نہیں ہو سکتا، وہ حکمران کون سا ہے جس نے اس پر عمل کیا ہے؟ پھر دو گھوڑوں کو تو حصہ ملتا ہے لیکن دو سے زیادہ حصہ کیوں نہیں دیا جاتا ہے، سوچنے کی بات یہ ہے کہ جو گھوڑا گھر میں

بندھا ہوا ہے اور وہ جنگ کے میدان میں نہیں گیا تو اسے کیوں نہیں دیا جاتا؟

جو کچھ امام اوزاعی نے بیان کیا ہے لہٰذا اس پر خوب غوروفکر کرو اور تدبر سے کام لو۔

یہ کتب امام ابو یوسف رحمۃ اللہ علیہ کی ہیں جن کے بعض نصوص ہم نے بیان کر دیئے ہیں جن میں اسلوب، بیان کا جمال، وضاحت، دقت قیاس اور احکام فکر کی خوبیاں نظر آتی ہیں اور اس کے جواز میں ان فقہی دلائل کی تصویر نظر آتی ہے جن سے امام ابو حنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کے فکر اور سوچ کا اندازہ ہو سکتا ہے، چاہے الفاظ ان کے نہیں ہیں۔

اگر وہ تمام کتب جن میں امام ابو حنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کی فقہی آراء بیان کی گئی ہے اسی طرز پر ہوتیں تو امام ابو حنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کی شخصیت اس سے کہیں زیادہ واضح صورت میں نکھر کر ہمارے سامنے آ جاتی۔

امام محمد بن حسن شیبانی

خاندانی پس منظر

آپ کی کنیت ابوعبداللہ ہے لیکن شیبانی کی طرف نسبت نسب کے لحاظ سے نہیں ہے بلکہ ولاء کے لحاظ سے اور آپ کا پورا نام محمد بن الحسن الشیبانی ہے۔

امام محمد بن الحسن الشیبانی 132 ھ میں پیدا ہوئے اور 189 ھ میں وفات پا گئے جس دن امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ فوت ہوئے اس دن امام محمد بن الحسن کی عمر صرف اٹھارہ برس کی تھی۔ یہی وجہ تھی کہ امام محمد بن الحسن زیادہ عرصے تک امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ سے استفادہ حاصل نہ کر سکے لیکن انہوں نے حنفی فقہ کی فہم و فراست کو امام ابو یوسف رحمۃ اللہ علیہ سے پورا کر لیا۔ امام اوزاعی اور امام ثوری رحمۃ اللہ علیہما سے بھی استفادہ کیا اور تین برس تک امام مالک رحمۃ اللہ علیہ کے پاس رہ کر روایت' فقہ اور ان کے آراء کا خصوصی علم حاصل کیا۔

اس سے پہلے عراق کی فقہی آراء کو اچھی طرح حاصل کر چکے تھے اور ہارون رشید کے دورِ حکومت میں قاضی کے عہدے پر بھی فائز رہے لیکن اپنے استاد امام ابو یوسف رحمۃ اللہ علیہ کی طرح باقاعدہ قاضی کے عہدے پر فائز نہ ہو سکے۔ عربی ادب پر انہیں بھرپور مہارت حاصل تھی' خوش لباس ہونے کے ساتھ ساتھ خوش شکل بھی تھے۔ ان کے بارے میں امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ بیان کرتے ہیں کہ امام محمد بن الحسن نظر اور قلب پر جادو کر دیتے تھے۔ نیز امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ امام محمد بن الحسن اتنے فصیح و بلیغ تھے کہ جب وہ گفتگو کرتے تو ایسا معلوم ہوتا جیسے قرآن پاک ان کی لغت کے مطابق نازل ہوا ہے۔

خلیفہ کے دربار سے وابستگی کی بناء پر عزت و تکریم کی نظر سے دیکھے جاتے تھے اور کبھی بھی ان کی عظمت میں کمی واقع نہیں ہوئی تھی۔

خطیب بغدادی تحریر کرتے ہیں:

ایک دن جب ہارون الرشید دربار میں آیا تو سب لوگ اس کی تعظیم کے لیے کھڑے ہو گئے۔ محمد بن الحسن بھی وہیں موجود تھے مگر محمد بن الحسن ہارون الرشید کی تعظیم کے لیے کھڑے نہ ہوئے تو ''آذن'' (یعنی منادی کرنے والا) باہر نکلا اور محمد بن الحسن الشیبانی کا نام لے کر پکارنے لگا تو ان کے ساتھی گھبرا گئے جب ہارون الرشید کے پاس سے واپس آئے تو ساتھیوں نے آپ سے پوچھا:

خلیفہ کے ساتھ کیا معاملہ پیش آیا؟

امام محمد بن الحسن نے جواب دیا کہ خلیفہ نے مجھ سے کہا کہ میرے آنے پر تم دوسرے لوگوں کی طرح کھڑے کیوں نہیں ہوئے؟ تو میں نے جواب دیا' میرا تعلق اس طبقے سے نہیں ہے جس میں آپ نے مجھے شامل کیا ہے' میں اہلِ علم سے تعلق رکھتا ہوں اس لیے میں خارمون کے طبقے میں شامل نہیں ہو سکتا لہٰذا اس طبقے سے نکلنا چاہتا ہوں۔

امام محمد کی خصوصیات

امام محمد الحسن کے اندر جو خوبیاں پائی جاتی تھیں' وہ امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کے شاگردوں میں سے امام ابو یوسف رحمۃ اللہ علیہ کے سوا کسی اور میں نہ تھیں۔ انہوں نے عراقی فقہ مکمل طور پر حاصل کی اور قاضی کے عہدہ پر فائز ہونے کے ساتھ یہ صلاحیت مزید نکھر گئی کیونکہ انہوں نے قاضی امام ابو یوسف رحمۃ اللہ علیہ سے استفادہ کیا تھا اور مدینہ منورہ کے استاد امام مالک رحمۃ اللہ علیہ سے حجازی فقہ مکمل طور پر حاصل کی تھی۔ امام اوزاعی سے فقہ شامی اور اس کے سوا حساب اور فروعی مسائل میں خوب مہارت رکھتے تھے۔

امام محمد بن الحسن الشیبانی نے فقہی آراء کو عملی لحاظ سے قابلِ قبول بنا دیا اور محض تصوراتی اور نظریاتی نہ رہنے دیا۔

امام محمد بن الحسن کے اندر تدوین اور تالیف کی صلاحیت موجود تھی' بلاشبہ عراقی فقہ کو

کتابی شکل میں محفوظ کرنے کا سہرا انہی کے سر پر ہے۔ اگرچہ انہوں نے ''موطا'' امام مالک رحمۃ اللہ علیہ سے روایت کی اور پھر اس کی تدوین کا کام بھی کیا۔ ان کی روایت باقی تمام روایات سے عمدہ ہے، وہ فقہ عراقی کے مقابلہ میں اہلِ حجاز اور امام مالک رحمۃ اللہ علیہ کا رد کرتے ہیں۔

حجازی اور عراقی فقہ کی جامع

امام محمد بن الحسن کا مقام اہلِ عراق میں ایک امام مجتہد کا ہے جو اپنی فقہی آراء میں نمایاں حیثیت کے مالک ہیں، ان کے بعض آراء دوسروں کی نسبت ''اقرب الی الحق'' بھی ہیں، وہ حجازی اور عراقی فقہی آراء کے جامع تھے اور نہ صرف عراقی فقہ کے جامع ہیں بلکہ بعد میں آنے والوں تک بھی اسے پہنچانے والے ہیں۔

ہم یہ رائے نہیں دے سکتے کہ امام محمد بن الحسن کی فقہی آراء امامِ اعظم رحمۃ اللہ علیہ سے تمام تر ماخوذ تھی کیونکہ امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کی وفات کے وقت امام محمد بن الحسن کی عمر صرف اٹھارہ برس تھی اور اس کم عمری میں یہ ممکن نہیں تھا کہ وہ امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ سے پوری فقہ حاصل کر لیتے لیکن امام محمد بن الحسن نے امام ابویوسف رحمۃ اللہ علیہ اور دوسرے اکابر سے امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کی فقہی آراء حاصل کر لی تھی۔

اگرچہ اپنی بعض کتب میں امام ابویوسف رحمۃ اللہ علیہ سے بھی روایت کرتے ہیں۔ امام ابویوسف رحمۃ اللہ علیہ سے کتاب ''جامع صغیر'' مکمل طور پر روایت کی ہے لیکن انہوں نے کتاب ''جامع کبیر'' میں ہر باب کے شروع میں امام ابویوسف رحمۃ اللہ علیہ سے روایت کا ذکر نہیں کیا ہے اس سے واضح ہو جاتا ہے کہ امام محمد بن الحسن نے اس کی تدوین کے لیے امام ابویوسف رحمۃ اللہ علیہ کی روایت کو بنیاد نہیں بنایا بلکہ انہوں نے دوسروں کے روایات اور تدوین شدہ مسائل پر بھی بھروسہ کیا ہے جو عراق کے فقہاء کے درمیان مشہور تھے۔

بحر الرائق کے ''باب التشہد'' میں ابن نجیم رحمۃ اللہ علیہ بیان کرتے ہیں:

امام محمد بن الحسن کی جو کتاب ''معتبر'' کے نام سے موسوم ہے، امام ابویوسف رحمۃ اللہ علیہ اور امام محمد رحمۃ اللہ علیہ اس پر اتفاق کرتے ہیں لیکن ''الکسیر'' امام ابویوسف رحمۃ

اللہ علیہ سے منقول نہیں ہے۔

کتاب ''شرح منیہ'' کے باب ''التیمم'' میں اسی طرح عالم محقق ابن امیر الحاج الحلبی تحریر کرتے ہیں:

امام محمد بن الحسن رحمۃ اللہ علیہ نے اپنی اکثر کتب امام ابو یوسف رحمۃ اللہ علیہ کو پڑھ کر سنائی تھیں مگر جو کتاب ''الکبیر'' کے نام سے موصوف ہے' وہ خالص امام محمد بن الحسن کی تالیف ہیں جیسے:

(۱) المضاربۃ الکبیر (۲) المزارعۃ الکبیر (۳) الماذون الکبیر (۴) الجامع الکبیر (۵) السیر الکبیر

فقہ ابی حنیفہ کے لیے امام محمد بن الحسن کی تصنیفات بنیادی ماخذ کی حیثیت رکھتی ہیں۔ خواہ وہ امام ابو یوسف رحمۃ اللہ علیہ سے روایت کی گئی ہوں اور ان سے مراجعت کی جا چکی ہوں یا معروف عراقی پر مشتمل ہوں۔

امام محمد کی تصانیف

امام محمد بن الحسن رحمۃ اللہ علیہ کی تمام کتب برابر حیثیت نہیں رکھتیں مگر قابلِ اعتماد ہونے کے اعتبار سے علمائے کرام نے ان کو دو حصوں میں تقسیم کیا ہے۔

(۱) کتب ظاہر الروایۃ

(۱) المبسوط
(۲) الزیادات
(۳) الجامع الصغیر
(۴) السیر الصغیر
(۵) الجامع الکبیر

ان کتب کو اصولِ کتب بھی کہا جاتا ہے اور کتب ظاہر الروایہ اس لیے کہا جاتا ہے کہ امام محمد بن الحسن رحمۃ اللہ علیہ نے ان کو مستند راویوں سے روایت کیا ہے اور یہ متواتر کی حیثیت رکھتی ہیں۔

مندرجہ ذیل کتب ''کتب ظاہر الروایہ'' کے علاوہ بھی پہلے طبقے سے تعلق رکھتی ہیں۔

(الف) کتاب الآثار:

امام محمد بن الحسن رحمۃ اللہ علیہ نے اس کتاب میں ان آثار کا تذکرہ کیا ہے جن سے حنفی فقہاء احتجاج کرتے ہیں۔

(ب) کتاب الرد علیٰ اہل المدینۃ

''کتاب الام'' میں اسے روایت کر کے امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ نے اس پر تعاقب کیا ہے اور بعض مقامات پر اہلِ مدینہ کی حمایت کی ہے۔

(۲) اس قسم میں امام محمد بن الحسن رحمۃ اللہ علیہ کی مندرجہ ذیل کتب شامل ہیں اور یہ وہ کتب ہیں جو قسم اوّل کے مرتبہ کی نہیں ہیں۔

(۱) کیسانیات

(۲) ہارونیات

(۳) جرجانیات

(۴) رقیات

(۵) زیادۃ الزیادات

قسمِ اوّل کی کتب چونکہ حنفی فقہ کی نقل کے لیے ستون کی حیثیت رکھتی ہے اب ہم یہاں ان میں سے ہر کتاب پر مختصر گفتگو کرتے ہیں۔

کتاب المبسوط

یہ کتاب ''الاصل'' کے نام سے معروف ہے اور امام محمد بن الحسن رحمۃ اللہ علیہ کی کتب میں سب سے زیادہ بڑی کتاب ہے اس میں ان مسائل کا تذکرہ کیا گیا ہے جن کے متعلق امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ نے فتاویٰ دیے ہیں اگر کہیں امام ابو یوسف رحمۃ اللہ علیہ اور امام محمد رحمۃ اللہ علیہ کا اختلاف ہے تو امام محمد بن الحسن رحمۃ اللہ علیہ نے اس میں اختلاف کا بھی ذکر کر دیا ہے اور جہاں اختلاف کا ذکر نہیں ہے'' وہ متفقہ مسائل

ہیں۔

ہر کتاب کے آغاز میں امام محمد بن الحسن رحمۃ اللہ علیہ ان آثار کا ذکر کرتے ہیں جن کی صحت میں کوئی شک وشبہ نہ پایا جائے اس کے بعد سوالات اوران جوابات کا ذکر کرتے ہیں اور ابن ابی لیلیٰ کے اختلاف کا بھی ذکر کرتے ہیں اس لیے اس کتاب میں عراق کی فقہی آراء اور آثار کی مکمل تصویر سامنے آ گئی ہے لیکن یہ کتاب درحقیقت فقہی علتوں سے خالی ہے۔

امام محمد بن الحسن رحمۃ اللہ علیہ سے اس کتاب کو ان کے شاگرد ''احمد بن حفص'' نے روایت کیا ہے۔ امام ابن عابدین تحریر کرتے ہیں:

امام محمد بن الحسن رحمۃ اللہ علیہ سے ''المبسوط'' کے بہت سے نسخے مروی ہیں جن میں سے سب سے بہتر نسخہ ''ابوسلیمان الجوزجانی'' کا ہے۔ متاخرین کی ایک جماعت نے اس کی شروحات تحریر کی ہیں۔

شیخ الاسلام بکر المعروف بہ خواہر زادہ نے جو شرح تحریر کی ہے وہ ''المبسوط الکبیر'' کے نام سے معروف ہے۔

ان کے علاوہ شمس الائمہ الحواتی اور دیگر علمائے کرام نے بھی اس کی شروح تحریر کی ہیں اور حقیقت المبسوط کے متن کے ساتھ ان کے شروح مخلوط طرز پر ہیں جیسے فخر الاسلام اور قاضی خان نے ''الجامع الصغیر'' کی شروح تحریر کی ہیں اس تفصیل سے واضح ہو جاتا ہے کہ سب سے بہتر نسخہ ابوسلیمان جوزجانی کا ہے ابوسلیمان کا نام محمد بن موسیٰ بن سلیمان ہے جو فقہی آراء میں امام محمد رحمۃ اللہ علیہ کے شاگرد ہیں اور انہیں مامون الرشید نے قاضی کا عہدہ پیش کیا تھا لیکن انہوں نے انکار کر دیا تقریباً 2000ھ کے بعد فوت ہوئے۔

اس بناء پر ہم یہ کہہ سکتے ہیں کہ ابوسلیمان جوزجانی ''المبسوط'' کے دوسرے راوی ہیں جو احمد بن حفظ کے علاوہ ہیں۔ قرائن سے اس بات کے بارے میں معلوم ہوتا ہے کہ اس کے متعدد راوی ہیں جیسا کہ امام ابن عابدین نے بھی تحریر کیا ہے۔

امام محمد کی کتب پر اضافہ جات

قرائن یہ بھی بیان کرتے ہیں کہ امام محمد کی روایت پر اکثر راویوں نے کچھ اضافے بھی کیے ہیں اور الحاکم الشہید نے اختلاف ابی حنیفہ رحمۃ اللہ علیہ وابن ابی لیلیٰ کے بارے میں ان روایات کو درج کیا ہے۔

علامہ سرخسی اپنی "المبسوط" میں اس کتاب کے بارے میں تحریر کرتے ہیں:

امام ابو یوسف رحمۃ اللہ علیہ نے اپنے دو اساتذہ یعنی ابن ابی لیلیٰ اور امامِ اعظم رحمۃ اللہ علیہ کے درمیان اختلافی مسائل کو اپنی اس کتاب میں جمع کیا ہے۔ امام ابو یوسف رحمۃ اللہ علیہ سے یہ مسائل امام محمد رحمۃ اللہ علیہ نے اخذ کیے مگر ان کے ساتھ اور مسائل کا بھی اضافہ کر دیا جو دوسرے اساتذہ سے سنے تھے۔

یہ کتاب اصل میں امام ابو یوسف رحمۃ اللہ علیہ کی تصنیف ہے جس کے مؤلف امام محمد رحمۃ اللہ علیہ ہیں لیکن امام محمد رحمۃ اللہ علیہ کی کتب میں اس کا شمار ہوتا ہے۔ یہی وجہ تھی کہ "المختصر" میں حاکم شہید رحمۃ اللہ علیہ نے اسے بیان کر دیا ہے لیکن "الاصل" کے محفوظ نسخوں کی طرف رجوع کرنے سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ کتاب اختلاف ابی حنیفہ اور ابن ابی لیلیٰ کا ذکر وہاں نہیں ہے لیکن بعض نسخوں میں اختلافات ضرور ہیں اور اس اختلاف کا ذکر اکثر ابواب کے اندر موجود ہے جس سے دو اہم نکات سامنے آتے ہیں۔

(۱) ایسا بھی ہو سکتا ہے کہ کتاب "الاصل" میں بعض راویوں نے اختلاف ابی حنیفہ میں اضافہ کر دیا ہو یہ روایت درست بھی ہو مگر "الاصل" کے ضمن میں مروی نہ ہو اس کے بعد پھر "الحاکم" نے اس نسخے کو مختصر کیا ہو جس میں یہ اضافہ پایا جاتا ہے۔

(۲) یا پھر ایسا ہوا ہو کہ اس کتاب کے مسائل اگر "الاصل" میں مختلف مقامات پر بیان کیے گئے ہوں مگر الحاکم نے ان کے بعد کسی اور نسخہ سے موازنہ کر کے ان سب مسائل کو یکجا کر دیا ہو ہماری رائے کے مطابق "الاصل" کے نسخوں کے اختلاف سے قطع نظر کرتے ہوئے یہ کہہ سکتے ہیں کہ ان دونوں نسخوں میں مشمولات کے اعتبار سے کوئی خاص فرق نہیں ہے۔ ابن ابی لیلیٰ اور امامِ اعظم کی طرف صحت کی نسبت پر اس سے

کچھ اثر نہیں پڑتا لہٰذا یہ روایت بہر حال درست ہے۔

یہ کتاب ان مسائل پر مبنی ہے جو امام ابو یوسف رحمۃ اللہ علیہ سے امام محمد رحمۃ اللہ علیہ نے روایت کیے تھے اس کتاب کا ہر باب ان الفاظ سے شروع ہوتا ہے۔

”محمد عن یعقوب عن ابی حنیفہ“

اکثر علمائے کرام بیان کرتے ہیں کہ امام ابو یوسف رحمۃ اللہ علیہ سے امام محمد رحمۃ اللہ علیہ نے صرف یہی کتاب روایت کی ہے۔ کتاب ”الجامع الصغیر“ کو امام محمد رحمۃ اللہ علیہ کے حوالے سے عیسیٰ بن ابان اور محمد بن سماع رحمۃ اللہ علیہما روایت کرتے ہیں اس کتاب کا مطالعہ کرنے سے معلوم ہوتا ہے کہ ان معلومات کو امام محمد رحمۃ اللہ علیہ نے جمع کیا ہے مگر اس کی ترتیب اور ابواب بندی انہوں نے خود سرانجام نہیں دی۔ یہی وجہ ہے کہ اس کے مصری نسخے کے مقدمے میں جو کتاب ”الخراج“ کے حاشیے پر تحریر ہوا ہے رقم طراز ہے۔

محمد بن حسن رحمۃ اللہ علیہ نے حمد وصلوٰۃ کے بعد یہ تصنیف تالیف کی ہے اور اس کا نام ”الجامع الصغیر“ رکھا۔ یہ فقہ کی چالیس کتب پر مشتمل کتاب ہے اور انہوں نے کسی کتاب کے ابواب قائم نہیں کیے جس طرح ”کتاب المبسوط“ کے ابواب قائم کیے ہیں پھر ان کے بعد قاضی ”ابو طاہر و باس“ نے اس کی ابواب بندی کی تاکہ طلباء کے لیے اس کی دراست اور حفظ آسان ہو جائے۔ ابو طاہر کے بعد ان کے شاگرد ”الفقیہ بن عبداللہ بن محمود“ نے اس کا نسخہ لکھا اور اپنے استاد کو 322 میں پڑھ کر سنایا۔ واللہ اعلم!

اس تفصیل سے ظاہر ہوتا ہے کہ امام محمد رحمۃ اللہ علیہ ہی اس کتاب کے جامع ہیں جسے انہوں نے اپنے استاد امام ابو یوسف رحمۃ اللہ علیہ سے روایت تو کیا ہے مگر اس کو ترتیب نہیں دیا لہٰذا ہم علامہ سرخسی کے الفاظ مین یہ کہہ سکتے ہیں کہ یہ تالیف امام محمد رحمۃ اللہ علیہ کی نہیں ہے۔

الجامع الکبیر

اس بات پر تمام علمائے کرام کا اتفاق ہے کہ امام ابو یوسف رحمۃ اللہ علیہ سے امام محمد رحمۃ اللہ علیہ نے اس کتاب کو روایت نہیں کیا لیکن امام ابو یوسف رحمۃ اللہ علیہ اس کے

مشمولات سے آگاہ تھے اس میں ایسے مسائل بکثرت بیان کیے گئے ہیں جو امام ابویوسف رحمۃ اللہ علیہ سے امام محمد رحمۃ اللہ علیہ نے لیے ہیں اور باقی مسائل وہ ہیں جو دوسرے علمائے کرام کے تحریری طور پر محفوظ ہے یا عراق کے فقہاء سے امام محمد رحمۃ اللہ علیہ نے اخذ کیے تھے۔

امام محمد بن الحسن نے ’’الجامع الکبیر‘‘ دو دفعہ تصنیف کی۔

پہلی مرتبہ ’’ابوحفص الکبیر ابوسلیمان جوزجانی‘ ہشام بن عبیداللہ الرازی اور محمد بن سماعت‘‘ نے روایت کی پھر اس کے ابواب اور مسائل پر نظر ثانی کے بعد اضافہ کر دیا گیا اور اس کی عبارت میں اکثر مقامات پر ’’ترمیم و اصلاح‘‘ بھی کر دی جس سے اس کے الفاظ میں حسن پیدا ہو گیا اور ہر اعتبار سے جامع بن گئی۔

شروحات

ان کے اصحاب نے دوسری مرتبہ پھر ان سے روایت کیا‘ بعض علمائے کرام نے اس کتاب کی شروحات بھی تحریر کی ہیں اس کے مسائل کی تشریح کی ہے اور پھر ان کے قیاس اصولوں کو بیان کیا ہے۔ شارحین میں سے ابوحازم عبدالحمید بن عبدالعزیز‘ جمال الدین حصیری‘ علی بن موسیٰ القی‘ برہان الدین مرغیانی‘ احمد بن محمد الطحاوی ابوالحق الکوفی‘ ابوحامد احمد عتابی‘ ابوعمرو بن محمد الطبری‘ محمد ابن احمد برہان علاء الدین محمد سمرقندی‘ ابوبکرلجصاص الرازی‘ صدرالشہید حام الدین عمرو بن مازہ‘ ابواللیث نصر بن محمد السمرقندی‘ ابوعبداللہ‘ محمد بن یحیٰ جرجانی‘ ابوالیسر محمد بزودی‘ الائمہ حلوانی‘ شمس الائمہ سرخسی اور قاضی خان فخرالاسلام علی بزردی کے نام قابلِ ذکر ہیں۔

اس کتاب کے طابع و ناشر ’’شرح حصیری‘‘ کے مقدمے میں تحریر کرتے ہیں:

حصیری کبیر کی شرح التحریر چار جلدوں پر مشتمل ہے‘ میں نے اس کی پہلی اور چوتھی جلد کا مطالعہ کیا جس سے معلوم ہوا کہ ہر شرح کچھ خامیوں پر مشتمل ہے اور ’’فروحات‘‘ پر حاوی ہے۔ بعض فروعات کو شارح نے ’’الاصل‘‘ سے اخذ کیا ہے اور کچھ امام محمد رحمۃ اللہ علیہ کی دوسری کتب سے اور کچھ کرخی جصاص اور سرخسی کی شروح سے اور بعض شارحین جن

مقام پر ابو حازم' جرجانی اور رازی کے اعتراضات کا جواب دیتے ہیں وہاں خصوصیت سے الجصاص کی آراء پر تنقید بھی کرتے ہیں اور ہر باب کی ابتدا میں وہ اصول بیان کر دیتے ہیں جس پر امام محمد رحمۃ اللہ علیہ نے مسائل کی بنیاد رکھی تھی جیسے وہ کہتے ہیں کہ اس باب کا اصل یہ ہے اور اس پر فلاں اور فلاں مسائل مبنی ہیں۔ شارح کے اس طرزِ بیان سے فروعی مسائل کے اسباب معلوم کرنے میں سہولت پیدا ہوگئی ہے۔

''الجامع الصغیر'' کی طرح یہ کتاب بھی فقہی استدلال سے خالی ہے۔

نہ ہی کتاب اللہ اور سنتِ رسول ﷺ سے استدلال کیا ہے۔ نیز قیاس کی وجوہ کی تفصیل بھی بیان نہیں کی گئی ہیں البتہ مطالعہ کرنے والا ہر باب کے مسائل میں قیاس کی جھلک دیکھ سکتا ہے۔

''السیر الصغیر والسیر الکبیر''

ان دونوں کتب میں جہاد کے احکام بیان کیے گئے ہیں یعنی جہاد کن حالات میں جائز ہے اور کن حالات میں جائز نہیں ہے؟ پھر اس میں معاہدات کے احکام کا ذکر کیا گیا ہے کہ کن صورتوں میں معاہدے کو توڑا جا سکتا ہے اور کون سے لوگ امان دے سکتے ہیں؟ اس کے بعد غلامی' فدیہ اور مالِ غنیمت کے مسائل کا ذکر کیا گیا ہے۔ چنانچہ مکمل طور پر ''سیر'' کے احکام امامِ اعظم رحمۃ اللہ علیہ سے مروی ہیں۔ بعض علمائے کرام یہ بھی کہتے ہیں کہ امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ نے ''الرد علیٰ سیر الاوزاعی'' میں حسن بن زیاد لؤلؤی اور محمد بن حسن شیبانی رحمۃ اللہ علیہما نے ''السیر الصغیر والکبیر'' میں ان مسائل کو روایت کیا ہے۔ امام ابو یوسف رحمۃ اللہ علیہ سے کتاب ''السیر الصغیر'' روایت کی ہے اور جو کچھ اس میں بیان کیا گیا ہے' وہ سب امام ابو یوسف رحمۃ اللہ علیہ کی روایت ہے لیکن ''الکبیر'' اس سے مختلف ہے کیونکہ اس میں امام ابو یوسف رحمۃ اللہ علیہ سے ایک روایت بھی نہیں ہے۔

امام ابن عابدین رحمۃ اللہ علیہ ''السیر الصغیر'' کے بارے میں اس کی وجہ تالیف بیان کرتے ہوئے علامہ سرخسی رحمۃ اللہ علیہ سے نقل کرتے ہیں کہ:

یہ امام محمد رحمۃ اللہ علیہ کی آخری تصنیف ہے اس کو تصنیف کرنے کی وجہ یہ تھی کہ جب

عبدالرحمٰن بن عمرو امام اوزاعی شامی رحمۃ اللہ علیہ نے کتاب ''السیر الصغیر'' ملاحظہ کی تو دریافت کیا کہ یہ تصنیف کس کی ہے؟ تو انہیں بتایا گیا کہ یہ محمد عراقی کی تصنیف ہے۔

یہ سُن کر امام اوزاعی رحمۃ اللہ علیہ نے کہا کہ اہلِ عراق کو سیر کے موضوع پر تحریر کرنے کا کیا حق ہے؟ وہ مغازی اور سیر کے مسائل کے بارے میں کیا جانتے ہیں؟ نبی اکرم صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم کے تمام مغازی کا رُخ تو حجاز اور شام کی طرف تھا اور عراق تو اب فتح ہوا ہے۔

امام محمد رحمۃ اللہ علیہ کو جب اس بات کا علم ہوا تو انہوں نے یہ کتاب تصنیف کی۔ بعض لوگوں کا یہ کہنا ہے کہ امام اوزاعی رحمۃ اللہ علیہ نے اس کتاب کو دیکھ کر فرمایا کہ اگر اس کتاب میں احادیث کا ذکر نہ ہوتا تو میں یہ کہتا کہ یہ شخص علم ایجاد کرتا ہے۔

''سچ ہے کہ ہر عالم سے بڑا عالم موجود ہوتا ہے۔''

سرخسی رحمۃ اللہ علیہ کے اس بیان سے جسے امام ابن عابدین نے نقل کیا ہے، دو باتیں واضح ہوتی ہیں:

(الف) امام محمد رحمۃ اللہ علیہ کی آخری تصنیف ''السیر الکبیر'' ہے۔

(ب) انہوں نے امام اوزاعی رحمۃ اللہ علیہ کے اعتراض پر ناراض ہو کر یہ کتاب تحریر کی اور امام اوزاعی رحمۃ اللہ علیہ نے ''السیر الکبیر'' کو ملاحظہ فرمایا، ان دونوں باتوں پر اختصار کے ساتھ ہم کچھ تنقید کرنا چاہتے ہیں۔

(ا) پہلی بات بالکل درست ہے کہ امام محمد رحمۃ اللہ علیہ کی کتب کے راوی ابوحفص نے اسے روایت نہیں کیا ہے کیونکہ امام محمد رحمۃ اللہ علیہ نے ابوحفص کے عراق چلے جانے کے بعد اسے تصنیف کیا تھا اس کے راوی ''ابوسلیمان جوزجانی اور اسماعیل بن ثوابہ'' نے اس کی روایت کی ہے۔

وہ بیان کرتے ہیں کہ یہ کتاب امام محمد رحمۃ اللہ علیہ نے اس زمانہ میں تحریر کی تھی جب امام ابویوسف رحمۃ اللہ علیہ اور امام محمد رحمۃ اللہ علیہ کے تعلقات خراب ہو چکے تھے۔ یہی وجہ تھی کہ اس کتاب میں امام محمد رحمۃ اللہ علیہ نے امام ابویوسف رحمۃ اللہ علیہ کا ذکر نہیں کیا

اور اگر کہیں کوئی حدیث ان سے بیان کی ہے تو نام لیے بغیر ذکر کر دیا ہے۔ مثلاً ''حدثنی ثقۃ'' اس سے مراد امام ابو یوسف رحمۃ اللہ علیہ ہیں۔

(۲) سرخسی رحمۃ اللہ علیہ بیان کرتے ہیں کہ امام اوزاعی رحمۃ اللہ علیہ کے اعتراض کی وجہ سے یہ کتاب تالیف کی گئی اور پھر یہ کہنا کہ امام اوزاعی رحمۃ اللہ علیہ نے اس کتاب کو ملاحظہ فرمایا ہے' درست نہیں ہے۔ تاریخ کے مطالعہ سے یہ بات واضح ہوتی ہے کہ امام اوزاعی رحمۃ اللہ علیہ 157ھ میں فوت ہو گئے تھے اور امام محمد رحمۃ اللہ علیہ 132ھ میں پیدا ہوئے اور 189ھ میں وفات پا گئے تو اگر اس کتاب کو امام محمد رحمۃ اللہ علیہ کی آخری تصنیف تسلیم کر لیا جائے تو یہ کہنا پڑے گا کہ انہوں نے پچیس برس کی عمر میں یہ کتاب تحریر کی تھی کیونکہ امام اوزاعی رحمۃ اللہ علیہ کی وفات اور امام محمد رحمۃ اللہ علیہ کی پیدائش میں پچیس برس کا فرق ہے تو پھر یہ کیسے ممکن ہے کہ امام محمد رحمۃ اللہ علیہ نے پچیس برس کی عمر میں آخری کتاب تصنیف کی بلکہ کہنا تو یہ چاہیے کہ امام محمد رحمۃ اللہ علیہ نے اس عمر میں تالیف اور تصنیف کا کام شروع کیا اگر اس روایت کو درست تسلیم کر لیا جائے تو پھر اس بات کا بھی اقرار کرنا ہوگا کہ امام محمد رحمۃ اللہ علیہ نے 32 برس کی عمر تک کوئی کتاب تحریر نہیں کی تھی حالانکہ کتاب کے متن سے ظاہر ہوتا ہے کہ انہوں نے یہ کتاب امام ابو یوسف رحمۃ اللہ علیہ کے ساتھ تعلقات خراب ہونے کے بعد تصنیف کی تھی۔ یہ خرابی امام محمد رحمۃ اللہ علیہ کے قاضی بن جانے کے بعد پیدا ہوئی اور اس وقت ان کی عمر پچیس برس کی نہیں ہو سکتی۔

کتاب الزیادات

جو کتب ''ظاہر الروایہ'' کے نام سے معروف ہیں' ان میں یہ کتاب چھٹے نمبر پر آتی ہے اور پہلی کتب میں جو مسائل بیان ہو چکے ہیں' یہ ان سے زوائد پر مشتمل ہیں۔ بعض علمائے کرام اس کتاب کو ''کتب ظاہر الروایت'' میں شامل نہیں کرتے بلکہ ''نوادر'' کے ضمن میں بیان کرتے ہیں لیکن علمائے کرام کی اکثریت کتاب الزیادات کو ظاہر الروایت میں بھی شمار کرتی ہے۔ امام محمد رحمۃ اللہ علیہ نے دو اور کتب بھی تحریر کی ہیں جو کتب ظاہر الروایت کے مرتبہ کی ہیں مگر ان کتب کا تذکرہ علمائے کرام نے نہیں کیا۔

الرد علیٰ اہلِ مدینہ

اس کا ذکر امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ نے ”کتاب الام“ میں کیا ہے۔ امامِ اعظم رحمۃ اللہ علیہ سے بعض مسائل میں امام محمد رحمۃ اللہ علیہ نے اتفاق کیا ہے اور بعض میں اختلاف کیا ہے۔ یہ کتاب اہلِ مدینہ سے دو اعتبار سے بڑی قیمتی ہے۔

(١) روایت اور سند کے اعتبار سے بالکل درست ہے اور ”الام“ میں امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ کا انسے روایت کرنا بہترین گواہی ہے۔

(٢) قیاس، آثار اور سنتِ نبوی ﷺ سے اس کتاب میں استدلال کیا گیا ہے اور اگر اس کے ساتھ امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ کے حواشی تعلقات کو ملا جائے تو یہ کتاب مجموعی حیثیت سے فقہ کے تقابلی مطالعے کے نام سے موسوم ہو سکتی ہے۔

”الآثار“

اس کتاب میں اہلِ عراق کی احادیث اور آثار کو جمع کیا ہے، یہ کتاب امام ابو یوسف رحمۃ اللہ علیہ کی ”کتاب الآثار“ کے ساتھ بہت سی روایات میں ملتی جلتی ہے اور امامِ اعظم رحمۃ اللہ علیہ کی مسانید میں یہ دونوں کتب شمار ہوتی ہیں اس اعتبار سے یہ دونوں کتب اس لیے بھی بہت قیمتی ہیں کہ ان سے امامِ اعظم رحمۃ اللہ علیہ کے علم حدیث کا پتہ چلتا ہے اور اس بارے میں بھی معلوم ہوتا ہے کہ امام ابو حنیفہ رحمۃ اللہ علیہ اپنے استدلال میں کسی حد تک احادیث اور آثار پر اعتماد کرتے تھے اور ان کے ہاں روایت کو قبول کرنے کی کون سی شرائط تھیں۔

نیز ان دونوں کتب پر حنفی مذہب کی بنیاد ہے کیونکہ ان میں تمام قضایا اور فتاویٰ اکٹھے کیے گئے ہیں جو نص سے ماخوذ ہیں اور امامِ اعظم رحمۃ اللہ علیہ نے ان کی علل مستنبط کر کے قیاس سے کام لیا ہے اور پھر فروعی اصولوں پر بنیاد رکھ کر قواعد ایجاد کیے ہیں۔

کتب ظاہر الروایت

یہ کتب امامِ اعظم رحمۃ اللہ علیہ اور ان کے اصحاب کی فقہی آراء کا بنیادی ماخذ سمجھی

جاتی ہیں، ان کتب میں چند مسائل کے علاوہ جو کچھ بھی بیان ہوا ہے وہی مذہب حنفی ہے اور ان کے مقابلہ میں دوسری روایات غیر معتبر ہیں۔

اس لیے علمائے کرام نے ان کتب کی شروحات تحریر کرنے کا اہتمام کیا پھر مسائل کی تخریج کے اصول بتائے اور ان پر فروعی مسائل قائم کیے۔

چوتھی صدی کے آغاز میں ابوالفضل محمد بن احمد مروزی جو حاکم شہید کے نام سے مصروف تھے، انہوں نے ''الکافی'' کے نام سے کتاب تحریر کی جس نے ان چھ کتب کے مسائل کو حذف کر کے اکٹھا کر دیا جب شمس الائمہ سرخسی رحمۃ اللہ علیہ نے ''المبسوط'' کے نام سے ''الکافی'' کی شرح تحریر کی جس میں مسائل کے اصول، دلائل اور قیاس کی وجوہات کو نہایت تفصیل سے بیان کیا ہے۔

علامہ طرطوسی رحمۃ اللہ علیہ اس کے بارے میں تحریر کرتے ہیں:

''کوئی دوسری کتاب سرخسی رحمۃ اللہ علیہ کی ''المبسوط'' کے مقابلہ میں معتبر نہیں ہے۔''

امام زفر رحمۃ اللہ علیہ بن ہذیل

امام زفر رحمۃ اللہ علیہ صاحبین یعنی امام ابو یوسف اور امام محمد رحمۃ اللہ علیہما دونوں سے پرانے شاگرد ہیں اور 48 برس کی عمر میں 158ھ میں فوت ہو گئے۔ امام زفر رحمۃ اللہ علیہ کے والد عربی اور والدہ فارسی تھیں اس وجہ سے امام زفر رحمۃ اللہ علیہ کے اندر یہ دو عناصر اکٹھے ہو گئے تھے ان کے استدلال میں بہت زیادہ قوت پائی جاتی تھی۔ امامِ اعظم رحمۃ اللہ علیہ سے فقہ اہل الرائے اخذ کی پھر قیاس کے لیے امام ابو حنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کے شاگردوں کے حلقۂ میں داخل ہو گئے۔ چنانچہ بغدادی نے تاریخ میں چاروں حنفی آئمہ کے درمیان موازنہ کرتے ہوئے تحریر کیا ہے:

مزنی بیان کرتے ہیں کہ ایک شخص ان کے پاس آیا اور ان سے اہلِ عراق کے بارے میں سوال کیا اور پھر یہ دریافت کیا کہ امامِ اعظم رحمۃ اللہ علیہ کے بارے تمہاری کیا رائے ہے؟

مزنی نے جواب دیا’’امام ابو حنیفہ رحمۃ اللہ علیہ تو سب کے سردار تھے۔‘‘

پھر اس شخص نے امام ابو یوسف رحمۃ اللہ علیہ کے بارے دریافت کیا۔

مزنی نے جواب دیا’’امام ابو یوسف رحمۃ اللہ علیہ سب میں حدیث کی زیادہ پیروی کرنے والے تھے۔‘‘

اس شخص نے پھر امام محمد رحمۃ اللہ علیہ کے بارے میں پوچھا۔

مزنی نے جواب دیا‘ امام محمد رحمۃ اللہ علیہ فروعی مسائل کی وضاحت کرنے میں سب

سے بڑھ کر تھے۔ آخر میں اس شخص نے امام زفر رحمۃ اللہ علیہ کے بارے میں سوال کیا تو مزنی نے جواب دیا' امام زفر رحمۃ اللہ علیہ قیاس کے بہت بڑے ماہر تھے۔

امام زفر رحمۃ اللہ علیہ نے نہ تو کوئی کتاب تحریر کی ہے اور نہ انہوں نے اپنے استاد کی روایت میں حصہ لیا ہے جس کی وجہ یہ تھی کہ امامِ اعظم رحمۃ اللہ علیہ کی وفات کے آٹھ برس بعد امام زفر رحمۃ اللہ علیہ فوت ہو گئے اور ان کو مذہب روایت کا موقع نہ مل سکا اور صاحبین یعنی امام ابو یوسف رحمۃ اللہ علیہ اور امام محمد رحمۃ اللہ علیہ تقریباً 30 برس تک ان کے بعد زندہ رہے' انہیں درس' مراجعت' کتابت اور تدوین کا خوب موقع ملا۔

امام زفر اور حنفی فقہ کی ترویج

قرائن سے معلوم ہوتا ہے کہ امام زفر رحمۃ اللہ علیہ نے حنفی مذہب کی اشاعت میں زبانی طور پر کافی حصہ لیا تھا مگر قلم سے کچھ زیادہ خدمت نہ کر سکے کیونکہ وہ امامِ اعظم رحمۃ اللہ علیہ کی زندگی ہی میں بصرہ کے قاضی مقرر ہو گئے تھے۔ حافظ ابن عبدالبر ''الانتقاء'' میں تحریر کرتے ہیں:

امام زفر رحمۃ اللہ علیہ جب بصرہ میں قاضی کے عہدہ پر فائز ہوئے تو امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ نے فرمایا:

کیا تمہیں معلوم ہے کہ اہلِ بصرہ اور ہمارے درمیان کشیدگی پائی جاتی ہے؟ میری رائے کے مطابق تم ضرور اس کا شکار بن جاؤ گے۔

چنانچہ جب امام زفر رحمۃ اللہ علیہ قاضی کی حیثیت سے بصرہ میں وارد ہوئے تو وہاں کے اہلِ علم امام زفر رحمۃ اللہ علیہ کے اردگرد اکٹھے ہو گئے اور ہر روز فقہ میں بحث و مباحثہ شروع کر دیتے جب امام زفر رحمۃ اللہ علیہ نے دیکھا کہ یہ لوگ ان کی باتوں سے متاثر ہو رہے ہیں تو امام زفر رحمۃ اللہ علیہ کہتے ہیں کہ یہ میرا قول نہیں بلکہ اعظم رحمۃ اللہ علیہ کا قول ہے تو اس پر اہلِ بصرہ کہتے کہ امامِ اعظم رحمۃ اللہ علیہ اس قسم کی درست بات بھی کہتے ہیں؟

''امام زفر رحمۃ اللہ علیہ ان کو جواب دیتے کہ امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ تو اس سے

زیادہ بہتر باتیں بیان کرتے ہیں اس طرح امام زفر رحمۃ اللہ علیہ جب علمائے کرام کو دیکھتے کہ وہ ان کی بات کو قبول کر رہے ہیں تو آپ امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کا حوالہ پیش کر دیتے یہاں تک کہ ان میں سے بہت سے علمائے کرام نے امامِ اعظم رحمۃ اللہ علیہ کے بارے میں اپنی رائے تبدیل کر لی اور نفرت کی بجائے پیار و محبت کی نگاہ سے دیکھنے لگے۔

امام زفر رحمۃ اللہ علیہ فارغ ہو کر چلے گئے تو امام ابو یوسف رحمۃ اللہ علیہ نے ان کی جگہ لے لی۔

حنفی فقہ کے دیگر ناقلین

امام حسن بن زیاد لولوی رحمۃ اللہ علیہ

امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کے آراء کے ناقلین میں الحسن بن زیاد اللولوی بھی شامل تھے جو 204ھ میں فوت ہو گئے، ان کے بارے میں کہا جاتا ہے کہ حسن بن زیاد کا شمار امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کے شاگردوں اور اصحاب میں ہوتا ہے۔ یہ روایت حدیث کے سلسلہ میں بہت زیادہ معروف ہوئے۔ الحسن بن زیاد اللولوی بیان کرتے ہیں کہ میں نے دو ہزار احادیث ابن جریج سے تحریر کی ہیں جو بہت زیادہ اہمیت کی حامل ہیں اس طرح آرائے امامِ اعظم رحمۃ اللہ علیہ کے بھی معروف رواۃ میں ان کا شمار ہوتا ہے لیکن بعض محدثین کرام ان سے حدیث اخذ نہیں کرتے۔

چنانچہ احمد بن عبدالحمید الحازمی ان کے بارے میں تحریر کرتے ہیں:

> ''الحسن بن زیاد نہایت اچھے اخلاق کے مالک تھے، ان پر محدثین نے جرح کی ہے اور حدیث میں ان کا کوئی مرتبہ نہیں ہے۔ فقہاء بھی محدثین کی طرح ان کی روایت کو ''کتب ظاہر الروایہ'' کا درجہ نہیں دیتے۔''

الحسن بن زیاد سے محمد بن سماعہ، محمد بن شجاع الثلجی، علی الرازی اور الخصاف کے والد عمر بن میسر نے روایت کی ہے اور ان کی فقہ کی بہت سے فقہاء نے تعریف بھی کی ہے۔

چنانچہ یحییٰ بن آدم تحریر کرتے ہیں:

> ''میں نے الحسن بن زیاد اللولوی سے بڑا فقیہ کسی کو نہیں دیکھا۔''

یہ 192ھ میں کوفہ میں قاضی کے عہدہ پر فائز ہوئے مگر ان کے بارے میں یہ معروف ہے کہ یہ قضا میں اتنے ماہر نہ تھے جتنی علمِ فقہ میں مہارت رکھتے تھے۔ یہی وجہ تھی کہ انہوں نے جلد ہی استعفیٰ دے دیا۔

ابن الندیم ''الفہرست'' میں تحریر کرتے ہیں:

امام طحاوی بیان کرتے ہیں کہ انہوں نے مندرجہ ذیل کتب تصنیف کیں:

(۱) کتاب ادب القاضی

(۲) کتاب الاصایا

(۳) کتاب المجرد جو امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ سے روایت پر مشتمل ہے۔

(۴) کتاب معانی الایمان

(۵) کتاب الفرائض

(۶) کتاب الخصال

(۷) کتاب النفقات

(۸) کتاب الخراج

الفوائد البہیہ میں مذکور ہے کہ الحسن بن زیاد نے ایک کتاب ''الامالی'' کے نام سے تصنیف کی ہے۔

یہاں تک ہم نے جن ناقلین کا ذکر کیا ہے یہ وہ لوگ تھے جن کا شمار امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کے شاگردوں میں ہوتا تھا اور انہوں نے امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ سے استفادہ بھی کیا تھا اب یہاں ان لوگوں کا ذکر کریں گے جنہوں نے امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کی اصحاب یا ان کے دور کے بعد کے فقہاء سے استفادہ کیا لیکن امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کی فقہ کی روایت کی تدوین نے بہت زیادہ شہرت حاصل کی اور بعد میں آنے والوں تک اس ورثے کو منتقل کیا۔

امام عیسیٰ بن ابان رحمۃ اللہ علیہ

عیسیٰ بن ابان ان لوگوں میں سے ہیں جنہوں نے امام محمد رحمۃ اللہ علیہ سے فقہی آراء حاصل کی اور بصرہ میں قاضی کے عہدہ پر فائز ہوئے تھے۔ عیسیٰ بن ابان پہلے پہل امام محمد رحمۃ اللہ علیہ کی مجلس سے دُور رہتے تھے۔ امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کے شاگردوں کے بارے میں ان کی یہ رائے تھی کہ یہ لوگ حدیث کے خلاف جاتے ہیں حتیٰ کہ محمد بن سماء عیسیٰ بن ابان کو زبردستی امام محمد رحمۃ اللہ علیہ کی مجلس میں لے آئے۔

پہلی ہی مجلس میں امام محمد رحمۃ اللہ علیہ نے عیسیٰ بن ابان سے پوچھا کہ ہم حدیث کی خلاف ورزی کس بات میں کرتے ہیں؟ تو عیسیٰ بن ابان نے حدیث کے 25 ابواب کے بارے میں دریافت کیا۔

عیسیٰ بن ابان جو سوال کرتے' امام محمد رحمۃ اللہ علیہ ان کے جوابات دیتے جاتے اور ساتھ دلائل بھی پیش کرتے تھے اس کے بعد عیسیٰ بن ابان محمد بن الحسن رحمۃ اللہ علیہ کے ہو کر رہ گئے۔

چنانچہ ابن الندیم ''الفہرست'' میں تحریر کرتے ہیں:

عیسیٰ بن ابان نے مندرجہ ذیل کتابیں تالیف کی ہیں:

(۱) کتاب الحج (۲) کتاب خبر الواحد (۳) کتاب الجامع (۴) کتاب اثبات القیاس (۵) کتاب اجتہاد الرائے

عیسیٰ بن اباق ۲۲۰ھ میں وفات پا گئے۔

امام محمد بن سماعہ رحمۃ اللہ علیہ

محمد بن سماعہ' امام محمد اور حسن بن زیاد رحمۃ اللہ علیہما کے شاگرد تھے' انہوں نے امام ابو یوسف رحمۃ اللہ علیہ اور امام محمد رحمۃ اللہ علیہ سے ''کتب النوادر'' کو روایت کیا ہے۔ محمد بن سماعہ 192ھ میں مامون الرشید کے حکم سے قاضی کے عہدے پر فائز ہوئے اور آخرکار نظر کی کمزوری کے سبب انہوں نے اس عہدے سے استعفیٰ دے دیا۔ محمد بن سماعہ

نے مندرجہ ذیل کتب تالیف کیں:

(۱) کتاب ''ادب القاضی''

(۲) کتاب ''المحافر السجلات''

(۳) کتاب ''النوادر''

محمد بن سمای 232ھ میں فوت ہوئے۔

محمد بن مساعہ ۲۳۲ھ میں فوت ہوئے۔

شیخ ہلال بن یحییٰ الرائی البصری رحمۃ اللہ علیہ

ظاہری طور پر ایسا معلوم ہوتا ہے کہ ہلال بن یحییٰ الرائی البصری ''یوسف بن خالد السمتی البصری'' کے شاگرد تھے جو امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کے شاگردوں میں تھے۔

جب امام ابو یوسف رحمۃ اللہ علیہ بصرہ روانہ ہوئے تو امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ نے انہیں نہ بھولنے والی نصیحتیں کیں چنانچہ ہلال بن یحییٰ الرائی نے اپنے استاد یوسف بن خالد السمتی البصری کے حالاتِ زندگی قلمبند کیے ہیں۔

یوسف کے علاوہ ہلال، امام ابو یوسف رحمۃ اللہ علیہ اور امام زفر رحمۃ اللہ علیہ کے بھی شاگرد تھے۔

ان دو شخصیتوں میں سے یہ ایک ہیں جنہوں نے فقہ عراقی کی نقل میں وقف و فروع کے احکام کے سلسلہ میں بہت بڑا حصہ لیا ہے۔ ان کی کتاب ہندوستان میں شائع ہو چکی ہے۔

ابن الندیم نے ''کتاب الوقف'' کو ان کی کتب کے ضمن میں بیان نہیں کیا ہے صرف ''تفسیر الشروط'' اور کتاب الحدود'' کا ذکر کیا ہے۔

ہلال بن یحییٰ الرائی البصری نے 245ھ میں وفات پائی۔

شیخ احمد بن عمر بن مہیر الخصاف رحمۃ اللہ علیہ

احمد بن عمر بن مہیر الخصاف نے حنفی فقہ اپنے والد الحسن بن زیاد سے حاصل کی یہ حنفی مذہب کے ماہر تھے، ان کی وفات 261ھ میں ہوئی۔

شمس الائمہ الحلوانی تحریر کرتے ہیں:

> الخصاف بہت بڑے عالم تھے ان کا شمار ان لوگوں میں ہوتا ہے جن کی اقتداء کی جا سکتی ہے۔ ان کی تصنیف ''کتاب الاوقاف'' ہے۔

یہ کتاب امام ابواعظم رحمۃ اللہ علیہ کے مسلک پر دوسرے بنیادی ماخذ کی حیثیت رکھتی ہے۔ ہلال کی کتاب کو پہلا درجہ حاصل ہے اور یہ کتاب دوسرے درجے کی حیثیت رکھتی ہے اس کے علاوہ احمد بن عمر بن مہیر الخصاف نے مندرجہ ذیل کتب تالیف کی ہیں:

(۱) کتاب الحیل (۲) کتاب السمیر والقبر (۳) کتاب الاصایاد (۴) کتاب القصر واحکامہ (۵) کتاب الشروط الکبیر (۶) کتاب اقرار الورثۃ (۷) کتاب الشروط الصغیر (۸) کتاب الخواج للتہدی

امام احمد بن سلامہ ابوجعفر طحاوی رحمۃ اللہ علیہ

امام طحاوی نے پہلے پہل امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ کے شاگرد ''مامون اسماعیل بن یحییٰ المزنی'' سے فقہ کا علم حاصل کرنا شروع کیا لیکن وہ ساتھ ہی ساتھ عراقی فقہ کا مطالعہ کرنے میں مشغول رہے اور آخر کار امام طحاوی فقہ حنفی کی طرف متوجہ ہو گئے۔

''ابوحازم عبدالحمید قاضی القضاۃ شامی'' سے امام طحاوی نے فقہ عراقی حاصل کی جو عیسیٰ بن ابان کے شاگرد تھے اور عیسیٰ بن ابان امام محمد رحمۃ اللہ علیہ کے شاگرد تھے اس سے ظاہر ہوتا ہے کہ شافعی فقہ اور عراقی فقہ دونوں کا علم انام طحاوی نے حاصل کیا تھا۔ امام طحاوی نے شافعی فقہ میں آزادانہ طور پر تنقید کرنے کی روح پیدا کر دی۔ چنانچہ فقہاء کے لیے ان کی سوچ اور فکر بلند پایہ مقام کا درجہ رکھتی ہے۔ آخر کار امام طحاوی نے اپنی تمام تر توجہ فقہ حنفی کی طرف مرکوز کر دی جس کی بناء پر وہ فقہ حنفی کے مجتہدین میں شمار ہوتے ہیں۔

چنانچہ شاہ ولی اللہ محدث دہلوی ان کے بارے میں تحریر کرتے ہیں:

> ''امام طحاوی کی ''المختصر'' ان کے مجتہد ہونے کی دلیل ہے۔ جس سے یہ واضح ہو جاتا ہے کہ وہ حنفی مذہب کے مقلد نہیں تھے کیونکہ انہوں نے امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ سے بہت

سے مسائل میں دلائل کی بناء پر اختلاف کیا ہے۔"

امام طحاوی نے مصر کے علمائے کرام سے بہت سی حدیث سُنیں اس وجہ سے وہ ایک ہی وقت میں محدث اور فقیہہ بن گئے۔ حنفی مذہب میں ان کی کتب معتبر حیثیت رکھتی ہیں جن میں متقدمین کے علم کو اکٹھا کر کے متاخرین کی طرف منتقل کر دیا ہے۔

امام طحاوی نے بہت سی تصنیفات تحریر کی ہیں جن کے نام خاص طور پر قابلِ ذکر ہیں:

(۱) احکام القرآن (۲) قسم الفئ والغنائم (۳) کتاب معانی الآثار (۴) حکم ارضی مکہ (۵) مشکل الآثار (۶) المختصر شرح الجامع الصغیر (۷) شرح الجامع الکبیر (۸) کتاب الشروط الکبیر والصغیر والاوسط (۹) المحافرات والسجلات (۱۰) الاصایا والفرائض

امام طحاوی 321ھ میں فوت ہو گئے۔

فقہ حنفی سے متعلق کتب کا اجمالی جائزہ

مندرجہ ذیل تفصیلات سے واضح ہو جاتا ہے کہ روایتِ قوت مستند ہونے کے اعتبار سے حنفی فقہ میں تمام کتب ایک ہی مرتبے کی نہیں ہیں اگر متقدمین کی ”روایت کتب“ کے ساتھ متاخرین کے ”تخریجات فتاویٰ“ کو شامل کر دیا جائے تو اس مذہب کی کتب کو تین حصوں میں تقسیم کیا جا سکتا ہے۔

(۱) الاصول

ان کتب کو اصطلاحی طور پر کتب ”ظاہر الروایہ“ کہا جاتا ہے۔ یہ کتب امامِ اعظمؒ امام ابو یوسف اور امام محمد رحمۃ اللہ علیہم کے اقوال پر مشتمل ہیں جنہیں امام محمد رحمۃ اللہ علیہ نے اپنی چھ کتب میں جمع کر دیا ہے۔

(۲) النوادر

یہ کتب بھی ”اصحابِ مذہب“ سے منقول ہیں لیکن ان کا درجہ چھ کتب کے بعد میں آتا ہے۔

یہ کتب تو امام محمد رحمۃ اللہ علیہ کی تصنیفات ہیں جیسے:

(۱) الکیسانیات (۲) الہادوینات (۳) الجرجانیات (۴) الرقیات

وغیرہ یا حسن بن زیاد کی مؤلفات ہیں۔ چنانچہ امام ابن عابدین تحریر کرتے ہیں:

ان کتب کے ”الامالی“ لابی یوسف ہے۔

اور پھر کتاب الامالی کے متعلق تحریر کرتے ہیں:

لفظ الامالی لفظ املاء کی جمع ہے اور املاء کا طریقہ یہ تھا کہ مجتہد کے پاس شاگرد قلم، دوات اور کاغذ لے کر بیٹھ جاتے تھے، مجتہد اپنی معلومات بیان کراتا جاتا اور شاگرد ان کو تحریر کرتے جاتے تھے آخر وہ ایک کتاب کی صورت اختیار کر لیتی تھی اور اس کتاب کو املاء کہا جاتا ہے جس کی جمع "الامالی" ہے۔ فقہاء کے محدثین اور عربیہ کے علمائے کرام سب املاء کراتے تھے مگر ہم اب علمائے کرام اور علم کے ختم ہونے کی بناء پر ان کے آثار سے بھی محروم ہیں۔ کتب کی یہ قسم پہلی قسم کی کتب سے کم مرتبہ سمجھی جاتی ہے۔ یہی وجہ ہے کہ جب "الاصول" اور "النوادر" میں اختلاف ہو تو اصول کی روایت کو معتبر سمجھا جاتا ہے کیونکہ وہ مذہب سند اور اصل کے اعتبار سے زیادہ مضبوط ہے۔

(٣) الفتاویٰ والواقعات

ان سے مراد وہ مسائل ہیں، جو آئمہ مجتہدین نے متاخرین میں سے ایسے مسائل کے سلسلہ میں مستنبط کیے ہیں جن کی مثال متقدمین کے ہاں نہیں ملتی تھی اس گروہ میں امام ابو یوسف، امام محمد، ان کے شاگردوں اور ان کے بعد میں آنے والے علمائے کرام شامل ہیں جن کے حالات طبقات کی کتب میں تفصیل سے بیان کیے گئے ہیں۔

ان میں سے بعض رجال کا ذکر کرتے ہوئے امام ابن عابدین تحریر کرتے ہیں:

"امام ابو یوسف اور امام محمد رحمۃ اللہ علیہما کے شاگردوں میں سے عصام بن یوسف، ابن رستم، محمد بن سماعہ، ابو سلیمان الجوزجانی اور ابوحفص بخاری ہیں اور ان سے بعد میں آنے والوں میں محمد بن سلمہ، محمد بن مقاتل، نصیر بن یحییٰ، ابو النصر القاسم بن سلام ہیں۔ ہماری رائے کے مطابق ان کے فتاویٰ میں سب سے پہلے فقیہ ابو اللیث سمرقندی نے اپنی کتاب "النوازل" جمع کی پھر ان کے بعد دوسری کتب مشائخ نے جمع کیں، ان میں "مجموع النوازل والواقعات" خاص طور پر قابلِ ذکر ہیں۔ ان کے بعد بعض متاخرین نے متفرق مسائل اکٹھے کر کے مرتب کیے جیسے فتاویٰ قاضی خان اور رضی الدین السرخسی کی "المحیط" ہے۔

انہوں نے سب سے پہلے "مسائل الاصول" کا ذکر کیا ہے پھر اس کے بعد "النوادر"

بیان کیے ہیں جن کا طریقہ بہت زیادہ بہتر ہے لیکن "واقعات وفتاویٰ" کے مسائل اصول و نوادر سے کم مرتبہ کی حیثیت رکھتے ہیں کیوں اصول ونوادر میں اصحابِ مذہب کے اقوال بیان کیے گئے ہیں اور روایت کے لحاظ سے ان میں تفاوت پایا جاتا ہے۔

فتاویٰ اور واقعات تو ان کے اقوال کی تخریجات ہیں جو ان کی روایات کے خلاف بھی ہوتے ہیں، ان کو امامِ اعظم رحمۃ اللہ علیہ اور ان کے اصحاب کے اقوال کی حیثیت سے قبول نہیں کیا جاسکتا اور نہ ہی انہیں متقدمین میں سے کسی کی طرف منسوب کیا جاسکتا ہے۔

ان تینوں اقسام کے مجموعے سے فقہ حنفی کی بنیاد قائم ہوتی ہے۔ ان کتب میں جن مسائل پر اختلاف بیان نہیں کیا گیا ہے، ان پر امامِ اعظم، امام ابو یوسف اور امام محمد رحمۃ اللہ علیہم کا اتفاق تصور کیا جاتا ہے اور جن مسائل میں اختلاف بیان کیا گیا ہے، وہ "مختلف فیہ" سمجھے جائیں گے۔

کتب ظاہر الروایہ میں امامِ اعظم، امام ابو یوسف اور امام محمد رحمۃ اللہ علیہم کا اختلاف بیان کیا گیا ہے اور اکثر مقامات پر امام زفر رحمۃ اللہ علیہ کا اختلاف بھی ہے۔

فقہ حنفی

ایک عظیم قانونی ذخیرہ

فقہ حنفی کے بنیادی حقوق

اب ہم ان اصولوں پر گفتگو کریں گے جن پر امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ نے اپنی فقہی آراء پیش کی ہیں اور وہ قواعد جو ان کی فقہی آراء کی بنیاد ہیں۔

مگر یہاں سب سے پہلے ایک بحث کا ذکر کرنا ضروری سمجھتے ہیں جس کا ذکر بعض مؤلفین نے کیا ہے اور وہ ہے امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ سے پہلے لوگوں کی فقہی آراء میں امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کی فقہی آراء کا مرتبہ کیا ہے؟

یعنی کیا امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ اپنے پہلے آنے والے فقہاء میں سے کسی کے مذہب کے پیروکار تھے اور انہوں نے کوئی جدت پیدا نہیں کی؟ یا امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ نے فقہی تحریک جو عراق میں پیدا ہو چکی تھی کیا اس کی تکمیل کے فرائض سرانجام نہیں دیئے اور اس دور کو ختم کر دیا؟ یا امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ نے متقدمین میں سے کسی کی پیروی کی اور ایک جدید مسلک اجتہاد کے بانی بن گئے؟

کیا ان تینوں صورتوں میں امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کو کسی زمرے میں داخل کیا جا سکتا ہے؟ امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کے حامی یہ دعویٰ کرتے ہیں کہ انہوں نے فقہی نظریہ کی جدید اساس قائم کی تھی اور متقدمین میں سے کسی کے پیروکار نہیں تھے ان کے مذہب کی بنیاد کتاب اللہ سنتِ نبوی ﷺ اور صحابہ کرام رضوان اللہ علیہم اجمعین کے مستند آثار پر ہے

مگر اس مذہب سے نسبت رکھنے والے اکثر علمائے کرام اس بات کو درست نہیں مانتے۔

ایک دوسرا گروہ بھی ان کے مقابلہ میں ہے جو شدت تعصب میں آ کر یہ دعویٰ کرتا ہے کہ امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ نے کوئی نئی چیز پیش نہیں کی' انہوں نے تو صرف فروعی مسائل کی وضاحت کو ترقی دی ہے اور طریقہ اجتہاد میں وہ ابراہیم نخعی کے پیروکار تھے۔ شاہ ولی اللہ محدث دہلوی ان لوگوں میں سے ہیں چنانچہ وہ اپنی کتاب ''حجۃ اللہ البالغہ'' میں تحریر کرتے ہیں:

امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ' ابراہیم نخعی اور ان کے معاصرین کے مسلک کے پابند تھے' ان سے بہت کم اختلاف کرتے تھے۔ وہ تخریج مذہب میں ایک عظیم شخصیت کے مالک تھے اور تخریجات کی وجوہ پر ان کی گہری نظر تھی' فروعی مسائل پر پوری توجہ دیتے تھے' شاہ ولی اللہ کہتے ہیں کہ اگر تم ہمارے قول کی صداقت کے بارے میں جاننا چاہتے ہو تو امام محمد رحمۃ اللہ علیہ جامع الرزاق کی ''کتاب الآثار'' اور اس کے مصنف ابی شیبہ سے ابراہیم نخعی اور ان کے معاصرین کے اقوال کو اکٹھا کرو پھر امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کے مسالک سے ان کا مقابلہ کرو تو واضح ہو جائے گا کہ سوائے چند مواقع کے انہوں نے ان کے مسلک سے انحراف نہیں کیا ور چند مسائل میں کوفہ کے علمائے کرام کے مسلک سے قدم بھی باہر نہیں رکھا۔

شاہ ولی اللہ محدث دہلوی کے اس بیان سے ظاہر ہوتا ہے کہ امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ نے فقہی آراء میں کسی جدید طرزِ فکر کی بنیاد نہیں رکھی تھی بلکہ وہ مکمل طور پر ابراہیم نخعی اور ان کے معاصرین کے پیروکار تھے اور نہ ہی ان کے آراء کی مخالفت کرتے تھے اگر کسی صورت میں ابراہیم نخعی اور ان کے معاصرین کا اجتہاد موجود نہ ہوتا تو امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ اس حد سے قدم باہر نکال لیتے تھے اور پھر کوفہ کے علمائے کرام کے اقوال پر اکتفاء کرتے تھے یا پھر ابراہیم نخعی اور ان کے معاصرین کے اقوال پر ''تفریح وتخریج'' کرتے تھے۔

لیکن امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کے بارے میں یہ خیال درست نہیں ہے کہ وہ کسی

کے پیروکار تھے اور بذاتِ خود مجتہد نہیں تھے اگر امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ ایسے ہی ہوتے تو انہیں وہ مقام و مرتبہ حاصل نہ ہوتا جو صدیوں سے چلا آ رہا ہے۔ شاہ ولی اللہ محدث دہلوی کا یہ دعویٰ کتب ظاہر الروایہ سے خود بخود رد ہو جاتا ہے کیونکہ ان کتب میں جو کچھ ہے، وہ امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کا مذہب ہے، ان کتب کا معمولی حصہ بھی ابراہیم نخعی کے طریق پر نہیں ہے البتہ کچھ حصہ عطا اور ابن عباس کے طریق پر ضرور ہے۔

امام ابو یوسف رحمۃ اللہ علیہ کی ''کتاب الآثار'' کا مطالعہ کر کے دیکھیے تو وہ حدیث جس میں ''طواف زیارت'' سے پہلے جماع کا ذکر ہے اس طرح شروع ہوتی ہے۔

> ''یوسف نے یہ روایت اپنے والد (امام ابو یوسف) پھر امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ پھر عطاء اور پھر حضرت ابن عباس کے حوالے سے بیان کی ہے۔''

اس حدیث میں جس مسلک کی روایت ہے، وہ ابراہیم نخعی کی روایت سے بالکل مختلف ہے۔ امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ نے ابن عباس کا مسلک اختیار کیا ہے جسے عطا نے روایت کیا ہے یعنی جماع بعد وقوف عرفہ سے حج فاسد نہیں ہوتا۔ ابراہیم نخعی اور کوفہ کے فقہاء دونوں اس مسلک کے خلاف ہے پھر کس طرح یہ دعویٰ کیا جا سکتا ہے کہ امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ ابراہیم نخعی اور ان کے معاصرین کے مقلد تھے؟ اس طرح کی بہت سی مثالیں امام ابو یوسف رحمۃ اللہ علیہ کی ''کتاب الآثار'' کا مطالعہ کرنے سے مل سکتی ہیں۔

یہ ایک مسلمہ حقیقت ہے کہ امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ نے فقہی آراء کو بہت کچھ دیا اور انہوں نے جو کچھ بھی حاصل کیا اسی پر اکتفا نہیں کیا بلکہ خود اپنا راستہ پیدا کیا جس راستے پر کسی دوسرے نے ذہردی کا آغاز کیا، امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ اس راستے پر ضرور چلے اور منزل تک بھی وہی پہنچے۔ ہمیں تعصب سے کوئی سروکار نہیں، ہم اس بات کو مانتے ہیں کہ امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ شیخ ابراہیم نخعی رحمۃ اللہ علیہ کے فقہی آراء سے متاثر تھے لیکن اس کا مطلب یہ نہیں کہ انہوں نے اپنے آپ کو انہی تک محدود رکھا بلکہ وہ تو خود مجتہد تھے اور اسی طرح اجتہاد کرتے تھے جس طرح شیخ ابراہیم نخعی رحمۃ اللہ علیہ کرتے تھے۔

شیخ ابراہیم نخعی رحمۃ اللہ علیہ عراق میں رائے کے فقہاء کے استاد اور امام تھے لیکن وہ

اس وقت تک فتویٰ نہیں دیتے تھے جب تک ان سے فتویٰ طلب نہ کیا جائے۔ وہ سوال کرنے سے پہلے کوئی بات نہیں کرتے تھے۔

ابراہیم نخعی رحمۃ اللہ علیہ کی عظمت ایک حقیقت ہے یہ بات بھی امر واقعہ ہے کہ امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ شروع ہی انہی کے طریقے پر چلے مگر پھر انہوں نے اپنی مستقل فقہی آراء کی تکوین کی۔ ابراہیم نخعی رحمۃ اللہ علیہ اور امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ دونوں مرسل حدیث کو حجت کے طور پر پیش کیا کرتے تھے لیکن اس مسلک میں اتفاق کے باوجود دو نہایت اختلافات نمایاں تھے جو مندرجہ ذیل ہیں:

(۱) امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ فقہی آراء مکہ معظمہ اور مدینہ منورہ سے زیادہ اخذ کرتے تھے کیونکہ وہ نبی اکرم صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم سے تحدیث کے قائل تھے۔

(۲) امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ فروعی اور فرضی مسائل کی طرف بھی متوجہ رہتے تھے۔

آپ صرف اس پر اکتفا نہیں کرتے تھے کہ جو پوچھا جائے اس کا جواب دے دیں۔ امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کا اس لحاظ سے ایک خاص مقام ہے جس پر ہم آئندہ صفحات میں گفتگو کریں گے۔

فرضی مسائل کا حل

فرضی مسائل سے مراد کیا ہے؟

فقہ کے فرضی مسائل سے مراد ان فقہی مسائل کا فتویٰ ہے جو فرضی طور پر تصور تو کر لیے گئے ہوں لیکن حقیقت میں واقع نہیں ہوئے۔ فقہاء کے ہاں قیاس اور رائے کے بارے میں فقہ کی یہ قسم کثرت سے ملتی ہے اس لیے جب یہ لوگ ان ثابت شدہ احکام کی بنیادی علت وسبب کو کتاب اللہ اور سنتِ رسول ﷺ سے کرنے کی کوشش کرتے ہیں جو انہیں درپیش ہوتے ہیں تو اس سلسلہ میں یہ واقعات کو فرض کرنے پر بھی مجبور ہو جاتے ہیں تا کہ جو احکام علل انہوں نے ایجاد کیے ہیں، ان احکام کی روشنی میں دوسرے پیش آنے والے مسائل کا حل بھی آسانی سے کر سکیں۔ امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ اس باب میں پیش پیش ہیں، کیونکہ وہ قیاس سے کام لینے میں بھی پیش پیش تھے۔ امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کے بارے میں کہا جاتا ہے کہ انہوں نے ساٹھ ہزار فرضی مسئلے ایجاد کیے تھے۔ ایک قول کے مطابق انہوں نے اسی طرح کے تین لاکھ مسئلے ایجاد کیے تھے۔ مسائل کی پہلی تعداد میں مبالغہ پایا جاتا ہے لیکن دوسری تعداد تو اس قابل نہیں کہ اس پر غور وفکر کیا جا سکے۔

قتادہ کا واقعہ

"تاریخ بغداد" میں بیان کیا گیا ہے کہ جب قتادہ کوفہ تشریف لائے تو امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ نے ان کی خدمت میں حاضر ہو کر سوال کیا:

"اے ابوالخطاب! آپ ایسے شخص کے بارے میں کیا رائے کہتے ہیں؟ جو کئی

سالوں سے لاپتہ ہو اس کی بیوی یہ سمجھے کہ اس کا شوہر فوت ہو گیا ہے۔ اگر چہ وہ کسی دوسرے مرد سے شادی کر لیتی ہے اور پھر اس کا پہلا شوہر واپس آ جاتا ہے اب آپ بتایئے کہ اس عورت کو کیا کرنا ہو گا؟

قتادہ نے امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ سے پوچھا ''کیا کوئی ایسا واقعہ پیش آیا ہے؟''

امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ نے جواب دیا ''نہیں! ایسا واقعہ تو پیش نہیں آیا۔''

قتادہ نے کہا ''امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ! پھر آپ ایسی بات کے بارے میں سوال کیوں کرتے ہو جو ابھی واقع ہی نہیں ہوئی؟''

امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ نے جواب دیا:

''ہم آزمائش نازل ہونے سے پہلے اس کے دفاع کی تیاری کرتے ہیں کیونکہ اگر وہ آزمائش نازل ہو جاتی ہے تو ہم آسانی کے ساتھ اس سے عہدہ برآ ہو جاتے ہیں اس سے ظاہر ہوتا ہے کہ مسائل کے سلسلہ میں امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کی روش کیا تھی؟ اور یہ روش گہرائی کے ساتھ غور و فکر کا نتیجہ تھی۔

حجوی کا دعویٰ

الحجوی نے دعویٰ کیا ہے کہ امامِ اعظم رحمۃ اللہ علیہ ہی فقہ کے فرضی مسائل کے موجد ہیں، وہ بیان کرتے ہیں:

''نبی اکرم صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم کے عہد میں فقہ نام تھا اس حکم تصریحی کا جو اصل میں پیش آ چکا ہو اس کے بعد صحابہ کرام رضوان اللہ علیہم اجمعین اور تابعین نے بھی اپنے احکام کی بنیاد انہی مسائل پر رکھی جو واقع ہو چکے ہوں پھر ان سے پہلے کے زمانہ میں جو احکام لگائے جا چکے تھے، ان احکام کو بھی پیش نظر رکھا اس طرح فقہ میں نمو پیدا ہوا اور اس کے فروعی مسائل میں اضافہ ہوا۔ امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ نے تقدیری وقوع، فرضی احکام اور فرضی مسائل میں انفرادی حیثیت حاصل کر لی اور وہ قیاس سے بھی کام لیتے تھے اس طرح فقہی آراء کو زیادہ پھلنے پھولنے اور ایک اعلیٰ مرتبہ حاصل کرنے کا موقع ملا۔

حجوی کا دعویٰ یہ ہے لیکن ہماری رائے کے مطابق امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ فقہ کے

فرضی مسائل کے مؤجد نہیں ہیں کیونکہ امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ سے پہلے بھی فقہی آراء موجود تھی البتہ یہ بات درست ہے کہ امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ نے اسے وسعت دی اور فروعی مسائل اور قیاس سے کام لے کر بلند مقام تک پہنچا دیا اور جہاں تک اس بات کا تعلق ہے کہ فقہ کے فرضی مسائل امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ سے پہلے بھی موجود تھے تو اس سے ظاہر ہوتا ہے کہ شعبی فقہاء کو ناپسند کرتے تھے جو کہا کرتے تھے:

''کیا تم جانتے ہو کہ اگر مسئلہ ایسا ہے تو فتویٰ کس طرح دیا جائے گا؟''

شعبی کی نصیحت

ظاہری طور پر یہ فرض اور تقدیر کی صورت ہے ایسے لوگوں کو شعبی ''الرایتین'' (یعنی رائے کا استعمال کرنے والے) کہا کرتے تھے۔ چنانچہ شاطبی کی ''موافقات'' میں ہے کہ شعبی نے اپنے بعض شاگردوں کو نصیحت کی تھی۔

میری تین باتوں کو ہمیشہ یاد رکھنا:

(۱) اگر کوئی مسئلے کے بارے میں دریافت کرے تو جواب دینا ورنہ فرضی مسئلے کے چکر میں نہ پڑنا۔

(۲) اگر کسی مسئلے کے بارے میں پوچھا جائے تو اس میں قیاس سے کام نہ لینا ہوسکتا ہے کہ اس طرح تم حلال کو حرام اور حرام کو حلال کر ڈالو۔

(۳) اگر تم نے کسی ایسے مسئلے کے بارے میں پوچھا جائے جس کے بارے میں تمہیں علم نہ ہو تو صاف کہہ دینا کہ میں اس کے بارے میں نہیں جانتا۔

جب شعبی رحمۃ اللہ علیہ کی وفات ہوئی تو اس وقت امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ بھی پختگی کی منزل تک نہیں پہنچے تھے کیونکہ ابھی تو امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ حماد رحمۃ اللہ علیہ کے حلقۂ درس میں شاگرد کی حیثیت سے شریک ہوئے تھے۔ شعبی رحمۃ اللہ علیہ کی وفات 109ھ میں ہوئی اس دور میں فقہ کے فرضی مسائل کا کوفہ میں آغاز ہو چکا تھا لیکن امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کو اس کا مؤجد بنانا ایک ناممکن سی بات ہے البتہ یہ درست ہے کہ امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ نے شعور کی منزل میں پہنچ کر اس کو پا لیا پھر اس کی ترقی کے لیے کوشش کی اور اس

میں اضافے کیے۔

امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کے بعد فقہاء نے فرض و تقدیر کے مسلک کو باقاعدہ اختیار کر لیا تھا لیکن اس کی مقدار میں اختلاف رہا ہے۔ چنانچہ کبھی کبھار مسائل کو فرض کر کے لیث، شافعی اور بعض دوسرے فقہاء فتویٰ دے دیا کرتے تھے۔

اس طرح امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ واقعات کے رونما ہونے سے پہلے ان کا حل اور احکام کو پیش کرنے کی روایت کو فروغ دیتے تاہم اکثر آئمہ مجتہدین فقہ کے فرضی مسائل کی طرف متوجہ ہو چکے تھے۔ علمائے کرام کے درمیان اس کے جواز اور عدمِ جواز کا مسئلہ اختلاف رہا ہے۔ ”ابن قیم“ بیان کرتے ہیں:

اگر کوئی مفروضہ مسئلہ کتاب اللہ، سنتِ رسول ﷺ یا صحابہ کرام رضوان اللہ علیہم اجمعین کے اقوال کی کسی نص پر مبنی ہے تو اس پر گفتگو کرنا ٹھیک ہے لیکن اگر اس کا واقع ہونا ناممکن ہے تو اس پر بحث اور غور و فکر کرنا مناسب نہیں ہے۔

یہ ایک مسلمہ حقیقت ہے کہ مسائل کا ہمیشہ غیر واقعی ہونا ممکن ہے لہٰذا ان سے واقفیت حاصل کرنا بھی ضروری ہے لیکن یہ کہنا زیادہ بہتر ہے کہ یہ علم کی روح اور اس کا مغز ہے اگر اس باب میں فقہائے رائے نے پہل کی ہے تو یہ فضیلت کی طرف پہل کی تھی اور یہ ایک ایسے امر کی طرف پہل تھی جس پر ”خیر کثیر“ اور ”نفع عمیم“ مرتب ہو سکا۔

جو فقہاء تیسری صدی کے بعد آئے، انہوں نے ایسے مسائل فرض کرنا شروع کر دیئے جو نہ صرف پیش نہیں ہوئے تھے بلکہ ان کے پیش ہونے کا تصور بھی نہیں کیا جا سکتا تھا جو اپنے وجود کے اعتبار سے عقل سے بالکل خارج تھے۔ چنانچہ دانشور فقہاء نے اس روش کو ناپسندیدگی کی نگاہ سے دیکھا۔ بعض فقہاء نے مسائل کو فرض کرنے اور ان کے لیے احکامِ مستنبط کرنے کو حرام قرار دیا اور دنیا میں اس کو مکروہ قرار دیا۔

ہماری ذاتی رائے کے مطابق فقہی آراء کی نشو و نما کے لیے مسائل کا فرض کرنا اور اسی سلسلہ میں استنباط، قواعد اور وضع اصول ضروری اور ضروری امر ہے لیکن یہ سب کچھ ممکن اور جلد پیش آنے والے مسائل میں ہونا چاہیے نہ کہ محال اور ناممکن معلامات ہیں۔

امام اعظم کا فلسفہ قانون

کیا اس کے اصول انہوں نے خود ترتیب دیے؟

امامِ اعظم رحمۃ اللہ علیہ نے ''مسائل تفریع'' میں کثرت سے کام لیا یہاں تک کہ یہ ''تفریع کثرت'' ان مسائل پر بھی حاوی ہوگئی جو سرے سے پیش بھی نہیں ہوئے تھے' وہ ممکن الوقوع مسائل کے ''مخارج واحکام'' بھی بیان کرتے تھے۔ امام محمد رحمۃ اللہ علیہ کی کتب زیادہ تر انہی فروعی مسائل پر مشتمل ہیں جو امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ سے مروی ہیں' ان کتب میں ان ''تفریعات'' پر غور وخوض کیا گیا ہے اور ان کے اسرار واضح کیے گئے ہیں اور یہ بھی لازم تھا کہ ایک اصول پر یہ چیزیں قائم ہوتیں اور ساتھ ضروری قواعد واستنباط پر مبنی ہوتیں۔ فقہ کی تاریخ سے ہمیں کوئی ایسی تفصیل نہیں ملتی جو ''متصل سند'' کے ساتھ ان ''مفصلہ قواعد'' کو امامِ اعظم رحمۃ اللہ علیہ تک پہنچاتی ہو اس بات میں کوئی شک نہیں کہ امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کے سامنے کچھ ایسے معتبر قواعد تھے جن کی بنیاد پر وہ تفریع کرتے تھے اور پھر ان کی روشنی میں استخراج سے کام لیتے تھے۔

متاخرین کی کتب میں ہمیں ایسے اصول مفصل ملتے ہیں جنہیں وہ حنفی مذہب کا اصول استنباط قرار دیتے ہیں اس سلسلہ میں وہ حنفی فقہ کے آئمہ کے درمیان اختلافات کا بھی ذکر کرتے ہیں اور اس بات کی نشاندہی بھی کرتے ہیں کہ:

''یہ اصول امامِ اعظم رحمۃ اللہ علیہ کی رائے پر مبنی ہے۔''

یہ اصول صاحبین یعنی امام ابویوسف اور امام محمد رحمۃ اللہ علیہما کی رائے پر مبنی ہے۔

’’اس اصول میں سب متفق ہیں۔‘‘

لیکن شاہ ولی اللہ محدث دہلوی رحمۃ اللہ علیہ نے اپنی کتاب ’’الانصاف فی بیان اسباب الاختلاف‘‘ میں تحریر کیا ہے:

بعض لوگوں کی رائے یہ ہے کہ امامِ اعظم رحمۃ اللہ علیہ اور امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ کے درمیان وہ اصول اختلاف ہیں جو امام بزوری کی کتاب ’’الاصول‘‘ میں تحریر ہیں حالانکہ ان اقوال میں سے اکثر اقوال ان کے نہیں ہیں۔ مثلاً وہ خاص جو ماخوذ ہو وہ واضح ہوتا ہے اس کے لیے زیادہ وضاحت کی ضرورت نہیں ہوتی' زیارت (اضافہ) نسخ کا ہم معنی ہوتا ہے' خاص کی طرح عام بھی قطعی ہوتا ہے۔ محض راویوں کی کثرت کی وجہ سے کسی روایت کو ترجیح نہیں دی جاسکتی جو روایت فقہ کے بنیادی اصولوں سے متضاد ہو اسے مستند قرار نہیں دیا جاسکتا۔ اصولی طور پر شرط اور صفت معتبر نہیں ہوں گے۔ امر سے ہمیشہ وجوب ثابت نہیں ہوتا۔ امام اعظم رحمۃ اللہ علیہ' امام ابو یوسف رحمۃ اللہ علیہ اور امام محمد رحمۃ اللہ علیہ کی طرف اس طرح کے دوسرے اصولوں کی نسبت درست نہیں ہے۔

تقریباً یہی بات شاہ ولی اللہ محدث دہلوی نے اپنی کتاب ’’حجۃ اللہ البالغہ‘‘ میں بیان کی ہے اور اس بات پر زور دیا ہے کہ غیر فقیہہ راوی کی حدیث ترک کرنے کے سلسلہ میں جب وہ قیاس کی مخالف ہو تو اس سے رائے کا دروازہ بند ہو جاتا ہو۔ امامِ اعظم' امام ابو یوسف اور امام محمد رحمۃ اللہ علیہم سے کوئی بات مروی نہیں ہے۔ بیان کرتے ہیں:

کوئی ایسی حدیث جو ضبط اور عدالت کے لحاظ سے معروف ہو لیکن فقہی آراء کے لحاظ سے اس کی رو سے ’’انسداد باب الرائے‘‘ لازم آتا ہو جیسے ’’حدیث مصراۃ‘‘ تو اس پر عمل واجب نہیں ہے' یہی مذہب عیسیٰ بن ابان کا ہے اور بعض متاخرین اس پر عمل بھی کرتے ہیں۔

کرخی اور ان کی متابعت میں علمائے کرام کا ایک بہت بڑا گروہ اس طرف گیا ہے کہ قیاس پر حدیث کا ترجیح دینا راوی کے فقیہہ ہونے سے شرط نہیں ہے۔ وہ یہ بھی کہتے ہیں کہ ہمیں اس طرح کا کوئی قول اپنے اکابر سے نہیں پہنچا ہے بلکہ ان سے یہ مروی ہے کہ خبر

واحد قیاس پر مقدم ہوگی کہ یہ بات واضح نہیں ہے کہ وہ روزہ دار کے معاملہ میں حدیث ابوہریرہ رضی اللہ تعالیٰ عنہ پر عمل کرتے تھے یعنی اگر روزہ دار بھول چوک سے کچھ کھا پی لے حالانکہ یہ حدیث قیاس کے خلاف ہے بلکہ امامِ اعظم رحمۃ اللہ علیہ نے خود فرمایا کہ اگر یہ حدیث نہ ہوتی تو مسئلہ قیاس کی رو سے برعکس تھا۔

اس سے ظاہر ہوتا ہے کہ حنیفہ جس اصول کو حنفی مذہب کا اصول قرار دیتے ہیں جسے آئمہ کا اصول استنباط قرار دیا جاتا ہے، وہ حنفیہ آئمہ کا ایجاد کیا ہوا نہیں ہے بلکہ یہ آئمہ عصر کے بعد کا اصول ہے جب ان کے شاگردوں نے استنباط کے قواعد مرتب کیے تھے بلکہ یہ اصول متاخرین نے مقرر کیے تھے اس سلسلہ میں تین باتیں خاص طور پر قابلِ ذکر ہیں:

(۱) استنباط کے احکام کے سلسلہ میں امامِ اعظم رحمۃ اللہ علیہ سے تفصیلی قانون مروی نہیں ہے لیکن اس حقیقت سے انکار بھی نہیں کیا جا سکتا کہ امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کے سامنے کوئی بنیادی اصول ضرور تھا جسے وہ استنباط کے وقت نظرانداز نہیں کرتے تھے۔

یہ الگ بات ہے کہ اس قانون کی شکل مدون نہ ہوئی ہو اور اس کی عدم تدوین کو اس کے عدم وجود کی دلیل قرار نہیں دیا جا سکتا کیونکہ امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ نے تو وہ فروعی مسائل بھی تدوین نہیں کیے تھے جن کو ان کے اصحاب نے روایت کیا ہے اور امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کے اصحاب سے جو کچھ مروی ہے اس میں دلیل کا حصہ بہت کم ہے لیکن اس سے یہ واضح نہیں ہو سکتا کہ یہ فروعی مسائل کسی دلیل پر مبنی نہیں ہیں کیونکہ یہ تفریع بعض مواقع پر خود ہی اپنے استنباط کی دلیل کا اعلان کر رہی ہوتی ہے۔

(۲) امام فخر الاسلام بزدوی وغیرہ کی طرح جن علمائے کرام نے مدونہ اصول مستنبط کیے ہیں بہرحال وہ آئمہ کے اقوال اور فروعِ ماثورہ ہی پر مبنی ہیں۔

اس بناء پر ہم حنفیہ اصول کی دو اقسام بیان کرتے ہیں:

(۱) ایک تو قسم ان قواعد کی ہے جنہیں وہ اپنے آئمہ کی طرف منسوب کرتے ہیں کہ وہ استنباط کے وقت ان کو پیشِ نظر رکھتے تھے۔

(۲) دوسری قسم حنفی مذہب کے فقہاء کے آراء پر مشتمل ہے جسے یہ رائے عیسیٰ بن ابان کی ہے کہ غیر فقیہہ راوی کی حدیث اگر قیاس کے مخالف ہو تو ترک کر دی جائے گی۔

(۳) امام ابو حنیفہ رحمۃ اللہ علیہ سے اگرچہ استنباط کے تفصیلی قواعد مروی نہیں ہیں لیکن عام قواعد کے دلائل کی نشاندہی وہ کرتے ہیں، ان کے اس طرح کے بہت سے اجمالی اقوال کتب "المناقب" میں ملتے ہیں اس میں کوئی شک نہیں کہ وہ اپنے استنباط میں ان اصولوں کو پیشِ نظر رکھتے تھے۔

امامِ اعظم کا طریق استدلال

امامِ اعظم رحمۃ اللہ علیہ کا قول ''تاریخ بغداد'' میں مذکور ہے کہ

میں سب سے پہلے قرآن پاک کی طرف رجوع کرتا ہوں اگر وہاں مسئلے کا حل نہیں ملتا تو پھر میں نبی اکرم صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم کی سنت کی طرف رُخ کرتا ہوں لیکن اگر قرآن پاک اور نبی اکرم صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم کی سنت میں بھی حل نہیں ملتا تو پھر صحابہ کرام رضوان اللہ علیہم اجمعین کے اقوال کو اختیار کرتا ہوں اور جس صحابی کا قول موقع سے مطابقت رکھتا ہے اس کو اختیار کر لیتا ہے اور جو حسبِ موقع نہیں ہوتا اس کو چھوڑ دیتا ہوں لیکن صحابہ کرام رضوان اللہ علیہم اجمعین کے دائرے سے قدم باہر نہیں نکالتا جب معاملہ صحابہ کرام رضوان اللہ علیہم اجمعین کے بعد شیخ ابراہیم نخعی، ابن سیرین، سعید بن المسیب حسن اور عطا رحمۃ اللہ علیہم تک (یعنی تابعین تک) جاتا ہے تو یہ وہ لوگ تھے جو اجتہاد کرتے تھے اور پھر میں بھی ان تابعین کی طرح اجتہاد کرتا ہوں۔

امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کا اسی طرح کا قول ''الانتقاء'' میں ابن عبدالبر نے بھی نقل کیا ہے۔

امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کے سوانح نگار تحریر کرتے ہیں:

امامِ اعظم رحمۃ اللہ علیہ مستند دلیل کو قبول کر لیتے تھے اور غیر مستند دلیل کو قبول کرنے سے گریز کرتے تھے اور لوگوں کے معاملات پر گہری نظر رکھتے تھے، وہ ہمیشہ لوگوں کی بھلائی اور بہتری کے خواہاں رہے۔ وہ ضرورت کے وقت قیاس سے کام لیتے تھے اگر قیاس سے کام نہ چلتا تو پھر استحسان کو اختیار کرتے تھے اس سے بھی بات نہ بنتی تو پھر مسلمانوں کے

عام معمولات کو اختیار فرماتے۔ پہلے وہ متفقہ حدیث کی تلاش کرتے پھر قیاس سے کام لیتے پھر استحسان سے اگر ان دونوں میں سے جو بھی مناسب ہوتا اسے لے لیتے تھے۔

سہل کا قول ہے:

امامِ اعظم رحمۃ اللہ علیہ کا عمومی طریقہ کار یہ تھا:

''امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ حدیث کے ناسخ اور منسوخ میں انتہائی تحقیق سے کام لیتے تھے جو حدیث نبی اکرم صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم سے ثابت ہو جاتی اس پر عمل کرتے اور کوفہ کے رہنے والے محدثین کی نقل کردہ احادیث کے عالم تھے اور اس کی سختی سے پیروی کرتے تھے۔''

ان تینوں حوالوں سے امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کے علم اور طرزِ استدلال کا اندازہ ہوتا ہے، ہم نے اس طرح کی بہت سی روایتوں میں سے ان تینوں روایات کو منتخب کیا ہے۔

یہ تینوں حوالے امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کے مصادرِ فقہ کی طرف رہنمائی کرتے ہیں۔

''الانتقاء'' اور ''تاریخ بغداد'' سے معلوم ہوتا ہے کہ امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کے نزدیک قرآن پاک دلیل اوّل تھا اور دلیل ثانی نبی اکرم صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم کی سنت اور دلیل ثالث صحابہ کرام رضوان اللہ علیہم اجمعین کا اجماع تھا اور صحابہ کرام رضوان اللہ علیہم اجمعین کے اختلاف کی صورت میں ان کے اقوال کے دائرہ کے اندر رہ کر کسی قول سے تمسک جو ان کے نزدیک قیاس سے مطابق اور قرآن پاک اور نبی اکرم صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم کی سنت سے استنباط میں موافق ہو۔

دوسری تصریح سے ظاہر ہوتا ہے کہ اگر کتاب وسنت کی کوئی نص نہ ملتی تو صحابہ کرام رضوان اللہ علیہم اجمعین کے اقوال کو اختیار کرتے اگر وہ بھی نہ ملتا تو پھر قیاس سے کام لیتے اس کے بعد استحسان سے اور پھر مسلمانوں کے عام معمولات سے یعنی عرف سے کام لیتے تھے۔ امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ جس طرح تصریح اوّل میں تینوں دلیلوں قرآن پاک، نبی اکرم صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم کی سنت اور اقوالِ صحابہ رضوان اللہ علیہم اجمعین پر اعتماد کرتے تھے اسی طرح تصریح دوم میں قیاس، استحسان اور مسلمانوں کے عام معمولات سے

کام لیتے تھے۔

جہاں تک تیسری تصریح کا تعلق ہے تو اس سے ظاہر ہوتا ہے کہ ان کے شہر میں جو فقہی تعامل رائج تھا اس پر شدت سے عمل کرتے تھے۔ اگرچہ دوسرے الفاظ میں فقہاء کے اجماع پر عمل پیرا ہوتے تھے۔

امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کے نزدیک جو فقہی دلائل قابلِ قبول اور قابلِ عمل تھے وہ سات تھے:

(۱) قرآن پاک (۲) نبی اکرم صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم کی سنت (۳) صحابہ کرام رضوان اللہ علیہم اجمعین کے اقوال (۴) اجماع (۵) قیاس (۶) استحسان (۷) عرف

آئندہ صفحات میں ہم ان دلائل پر جدا جدا گفتگو کریں گے۔

قرآن کے الفاظ کے بارے میں ایک نظریاتی بحث

حنفیہ فقہاء نے قرآنِ کریم کے متعلق اس امر پر گفتگو کی ہے کہ آیا قرآن کریم نظم یعنی ’’لفظ و معنیٰ‘‘ کے مجموعے سے عبارت ہے؟ یا قرآنِ کریم صرف معنیٰ کا نام ہے۔ جمہور علمائے کرام کا مسلک تو یہی ہے کہ قرآن کریم ’’نظم و معنیٰ‘‘ کے مجموعے سے عبارت ہے۔ ہم یہاں صرف امامِ اعظم رحمۃ اللہ علیہ کا مسلک واضح کرنا چاہتے ہیں کہ کیا امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کے نزدیک بھی قرآن کریم صرف ’’معنیٰ‘‘ ہی کا نام ہے یا امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ بھی اس مسئلہ میں جمہور علمائے کرام کے ہم نوا ہیں اور ’’لفظ و معنیٰ‘‘ دونوں کے مجموعے کو قرآنِ کریم مانتے ہیں۔

اس سلسلہ میں کسی قسم کی وضاحت امامِ اعظم رحمۃ اللہ علیہ سے مروی نہیں ہے صرف ایک فروعی مسئلہ ان سے مروی ہے جس سے اختلافی مسئلے کے دونوں پہلو نکل سکتے ہیں اس لیے اس فروعی مسئلہ میں فقہاء نے امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کا مسلک مستنبط کرنے میں آپس میں اختلاف کیا ہے اس فروعی مسئلے اور اس سے فقہاء کے استنباط اور اختلاف کا ذکر سب سے پہلے کرتے ہیں اس پر بعد میں تفصیل سے گفتگو کریں گے۔

وہ فروعی مسئلہ یہ ہے کہ کیا فارسی میں بھی نماز میں ’’قرأت کی کفایت‘‘ ہو سکتی ہے؟ یا صرف قرأت کا عربی زبان میں ہونا لازمی ہے؟ امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ قطع نظر اس سے کہ قرأت پر عربی زبان میں قدرت ہو یا نہ ہو' قرأت فارسی میں جائز ہے لیکن قدرت ہونے کی صورت میں ایسا کرنا ’’مکروہ‘‘ ہے لیکن امام ابو یوسف رحمۃ اللہ علیہ اور امام محمد رحمۃ اللہ علیہ کے نزدیک عربی کے علاوہ کسی اور زبان میں قرأت جائز نہیں ہے

بلکہ یہ فرماتے ہیں کہ ایسے شخص کو صرف تسبیح، تحمید اور دعاؤں پر اکتفا کرنا چاہیے۔

فخرِ اسلام کی رائے

''امام فخر اسلام بزدوی'' نوح بن ابی مریم الجامع کے حوالے سے اور وہ امامِ اعظم رحمۃ اللہ علیہ سے روایت کرتے ہیں کہ اس قول سے امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ نے رجوع فرما لیا تھا۔ چنانچہ صاحب ''کشف الاسرار'' فرماتے ہیں کہ:

> ''امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کا اس مسئلہ میں ''رجوع'' ثابت ہے جیسا کہ امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ سے نوح بن ابی مریم نے خود روایت کی ہے اور ''شرح مبسوط'' میں مصنف یعنی امام فخر الاسلام بزدوی نے امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کا رجوع تحریر کیا ہے۔ امام ابوزید اور بعض محققین نے اس کو اختیار کیا ہے اور پھر اسی پر فتویٰ بھی دیا ہے مگر ''المبسوط'' سرخسی اور امام محمد رحمۃ اللہ علیہما کی ''کتب ظاہر الروایہ'' میں پہلا قول بیان کیا گیا ہے اور امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کا رجوع نوح بن ابی مریم کے سوا کسی نے روایت نہیں کیا ہے۔ اگرچہ اکثر علمائے کرام نے کہا ہے کہ نوح بن مریم کی روایت درست ہے۔

الغرض اس فروعی مسئلے کے بارے میں یہی کچھ مروی ہے۔ اکثر علمائے کرام نے امامِ اعظم رحمۃ اللہ علیہ کے اس قول پر کہ نماز فارسی میں بھی ہو سکتی ہے'' تخریج کی ہے اور بیان کیا ہے کہ اگر کوئی شخص ''عجمی زبان'' میں بھی آیت سجدہ کی تلاوت کرے تو اس پر بھی سجدہ واجب ہے۔ نیز عجمی زبان میں قرآنِ کریم کی قرأت جنبی، حیض اور نفاس والی عورت کے لیے حرام ہے اور اسی طرح وضو کے بغیر قرآنِ کریم کے ترجمے کو ہاتھ لگانا بھی جائز نہیں ہے۔

مگر دیگر مشائخ اور شیخ الاسلام خواہر زادہ کی ایک جماعت نے بیان کیا ہے کہ یہی مسلک پسندیدہ ہے کہ امامِ اعظم رحمۃ اللہ علیہ کے نزدیک غیر عربی زبان میں قرآنِ کریم کی قرأت کی اجازت صرف نماز کے ساتھ مختص ہے نماز کے علاوہ جائز نہیں ہے اس قول کے مطابق سجدہ تلاوت، مس مصحف، جنبی، حیض اور نفاس والی عورت کے لیے قرأت کے عدم جواز کے بارے میں ترجمے پر اصل قرآنِ کریم کا حکم نہیں ہوگا۔

غیر عربی میں قرآنِ کریم کی تلاوت کے جواز کو علمائے کرام نے اتفاقِ رائے سے ان آیات کے ساتھ مقید کیا ہے جن میں تاویل کا احتمال نہ ہو اور ان میں متعدد معانی کا احتمال نہ ہو اگر وہ آیت "مووّلہ" ہے یا اس میں کئی معانی کا احتمال پایا جاتا ہے تو اس کی قرأت غیر عربی زبان میں کسی کے نزدیک بھی کفایت نہیں کر سکتی ہے کیونکہ اس کا حکم قرآن کریم کی تفسیر کا ہے لہٰذا وہ قرآنِ کریم کا معنی متعین نہیں ہو سکتا اور اس سے نماز درست نہیں ہو گی۔

یہ وہ فروعی مسئلہ ہے جسے قرآنِ کریم کے متعلق امامِ اعظم رحمۃ اللہ علیہ کے مسلک کی معرفت کے لیے اساس بنایا گیا ہے کہ آیا ان کے نزدیک قرآن "نظم و معنی" دونوں کا نام ہے یا صرف قرآنِ کریم "معنی" سے عبارت ہے۔ امام فخر الاسلام بزدوی بیان کرتے ہیں:

"امامِ اعظم رحمۃ اللہ علیہ کے نزدیک قرآنِ کریم نظم اور معنی دونوں کے مجموعے کا نام ہے۔"

اور امام فخر الاسلام بزدوی نے ان علمائے کرام کے خیالات کی جنھوں نے اس فروعی مسئلے سے استنباط کیا ہے کہ امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کے نزدیک قرآن کریم صرف معنی کا نام ہے، دو وجوہات کی بناء پر تردید کی ہے۔

(۱) اوّلاً یہ کہ یہ جواز "رخصت" کے طور پر ہے لہٰذا یہ اس بات کی دلیل نہیں ہو سکتا کہ امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ قرآن پاک کو صرف معنی قرار دیتے ہیں کیونکہ قرآنِ کریم کے دو رُکن ہیں "نظم اور معنی" جس طرح ایمان کے دو رُکن ہیں، دل سے تصدیق اور زبان سے اقرار البتہ انھوں نے سہولت کی غرض سے نمازی کے لیے اس امر کی رخصت دی ہے کہ قرأت فارسی زبان میں کر لے کیونکہ ایسا بھی ہو سکتا ہے کہ وہ عربی زبان میں قدرت رکھتا ہو مگر بولنے کی مشق نہ ہونے کی وجہ سے الفاظ کو آسانی سے ادا نہ کر سکتا ہو اور اس کی زبان سے بعض حروف مکمل طور پر ادا نہ ہوتے ہوں اسی بناء پر قرآنِ کریم کے ترجمہ میں قرأت کی اجازت اس وقت تک دی گئی ہے جب تک وہ

قرآنِ کریم کی قرأت آسانی کے ساتھ نہ کرسکتا ہو جیسا کہ انسان کو جان کی حفاظت اور مجبوری کی حالت میں اس بات کی اجازت دی گئی ہے کہ وہ اپنا ایمان ”مخفی“ (یعنی پوشیدہ) رکھ سکتا ہے اور اسلام کے کلمے کو ترک بھی کرسکتا ہے لیکن اس کے ساتھ شرط یہ ہے کہ اس کا دل ایمان پر پختہ ہونا چاہیے۔

امامِ اعظم رحمۃ اللہ علیہ کے کلام کی یہ توجیہ ان کے زمانے کے مزاج کے مطابق بھی ہے کیونکہ بنو امیہ کے دور میں امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ پچاس برس کے زائد عرصہ تک زندہ رہے اور انہوں نے اس زمانہ میں دیکھا کہ فارس کے رہنے والے دائرہ اسلام میں گروہ در گروہ داخل ہو رہے ہیں؛ وہ لوگ عربی زبان کی کچھ سوجھ بوجھ بھی رکھتے ہیں اور اسے معمولی طور پر سمجھ بھی سکتے ہیں مگر آسانی کے ساتھ اس کے تلفظ کو ادا نہیں کرسکتے کیونکہ ان کی زبانوں میں روانی نہیں ہے لہٰذا وہ عربی حروف کو ان کے صحیح مخارج سے ادا نہیں کرسکتے تھے جب امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ نے یہ دیکھا کہ وہ لوگ قرآنِ کریم کی قرأت بھی غلط کرتے ہیں اور ان کی زبانیں اکثر حروف کو ادا نہیں کرسکتی ہیں؛ وہ ”تکبیر“ اور ”جلالت“ کے الفاظ بھی عمدگی سے ادا نہیں کرسکتے۔ چنانچہ امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ نے ان مشکلات کے پیشِ نظر یہ بیان کیا کہ عجمی شخص کے لیے ”ازراہِ سہولت اور بطورِ رخصت“ یہ جائز ہے کہ وہ محکمہ آیات کے ترجمہ کی جن میں تاویل کی ذرہ بھر بھی گنجائش نہیں نکلتی، قرأت کرسکتا ہے اور فارسی زبان میں تکبیرات بھی کہہ سکتا ہے۔

امامِ اعظم رحمۃ اللہ علیہ کے قول کی یہ توجیہ کچھ اس لیے بھی درست معلوم ہوتی ہے کہ عربی زبان میں قدرت رکھنے والے شخص کے لیے فارسی زبان میں جواز قرأت کے بارے میں علمائے کرام کے اندر جو اختلاف پایا جاتا ہے وہ صرف اس شخص کے بارے میں ہے جس پر کسی بدعت کا الزام نہ ہو ورنہ جو شخص عربی زبان میں شروع سے ہی مہارت رکھتا ہے اس کے لیے بالاتفاق قرأت فارسی میں جائز نہیں ہے۔

اس سے واضح ہوتا ہے کہ ”جوازِ قرأت“ کا فتویٰ صرف ایسے لوگوں کے لیے آسانی پیدا کرنا مقصود تھا جو بالکل عربی زبان سے عاجز نہ ہوں اور انہیں عربی زبان پڑھنے کی مشق

بھی نہ ہو۔

امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کے قول کی یہ توجیہ نہایت معقول اور عمدہ ہے۔

(۲) دوسری وجہ کے مطابق امامِ اعظم رحمۃ اللہ علیہ نے صاحبین امام ابو یوسف اور امام محمد رحمۃ اللہ علیہما کے قول کے مطابق اپنے قول سے رجوع کر لیا تھا کہ صرف اس شخص کے لیے غیر عربی زبان میں قرأت جائز ہے جو عربی زبان میں قرأت کرنے کی مہارت نہ رکھتا ہو وہاں قرأت ترجمہ اور دعا کے حکم میں ہوگی لیکن اسے اصل قرآنِ کریم کا مقام نہیں دیا جائے گا۔ چنانچہ ''شرح المنار'' میں تحریر ہے:

درست یہ ہے کہ امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ نے اپنے اس قول سے رجوع فرما لیا تھا جیسا کہ نوح بن ابی مریم کی روایت سے معلوم ہوتا ہے کہ اگر امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کے اس قول کو درست مان لیا جائے تو اس سے قرآن کریم کی تعریف کا بطلان لازم آئے گا۔

کیونکہ مصاحف کی زبان کبھی فارسی نہیں ہوئی یا پھر قرآنِ کریم کی قرأت کے بغیر نماز کا جواز لازم آتا ہے کیونکہ قرآنِ کریم تو ''لفظ و معنیٰ'' دونوں کا نام ہے۔

اس سلسلہ میں امام فخر الاسلام بزدوی سے یہی کچھ مروی ہے جس کو ہم بیان کر چکے ہیں کہ امام محمد رحمۃ اللہ علیہ کی ''کتب ظاہر الروایہ'' میں امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کے رجوع کا ذکر نہیں کیا گیا تو یہ بات کچھ ناممکن ہے کہ ہم ان ہر دو روایات کو درست مان لیں اور یہ کہیں کہ امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کا یہ فتویٰ ایک خاص دور سے تعلق رکھتا ہے جبکہ انہوں نے نومسلم فارسیوں کو دیکھا کہ وہ استقامت اور صحت کے ساتھ عربی زبان نہیں بول سکتے اور عربی زبان پر انہیں مکمل عبور حاصل نہیں ہے مگر وہ زمانہ جب گزر گیا اور تو انہیں اس بات کے بارے میں اندیشہ ہوا کہ کہیں اسے اہلِ بدعت اس کو دین میں فتنہ وفساد کا ذریعہ نہ بنا لیں اور اس بہانے سے قرآن پاک کو ختم نہ کر دیں تو انہوں نے اپنی اس رائے سے رجوع فرما لیا۔

ہم نے جو کچھ بیان کیا ہے، یہ امام فخر الاسلام بزدوی کا مسلک ہے، وہ اس پر غور نہیں کرتے تھے کہ اس فروعی مسئلہ میں امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ جو حکم ثابت کرتے ہیں وہ بعض

علمائے کرام کے اس متفقہ فیصلے کے خلاف ہے کہ قرآنِ کریم ''نظم و معنی'' دونوں کا نام ہے لیکن جب ہم ''المبسوط للسرخی'' کی طرف رجوع کرتے ہیں جو ''کتب ظاہر الروایہ'' کی شرح ہے تو انہیں یہ ثابت کرتے ہوئے پاتے ہیں کہ امامِ اعظم رحمۃ اللہ علیہ کے نزدیک قرآنِ کریم صرف ''معنی'' کا نام ہے کیونکہ تجوید و قرأت کے متعلق غیر عربی زبان میں امامِ اعظم رحمۃ اللہ علیہ کے نظریئے کی توجیہ کے سلسلہ میں جو دلائل انہوں نے بیان کیے ہیں، وہ بالصراحت یا کم از کم اپنے ''صریحہ نتائج'' کے اعتبار سے اس طرف لے جاتے ہیں کہ قرآنِ کریم صرف معنی کا نام ہے اب ہم طوالت کے باوجود ان کے کلام کا پورا متن نقل کرتے ہیں اور وہ مندرجہ ذیل ہے۔

اگر کوئی شخص فارسی میں نماز کے اندر قرأت کرے گا تو امامِ اعظم رحمۃ اللہ علیہ کے نزدیک (اس کی نماز) جائز ہے لیکن مجبوری کے ساتھ ہے اور امام ابو یوسف و امام محمد رحمۃ اللہ علیہما کے نزدیک اگر وہ شخص عربی زبان میں قدرت رکھتا ہے تو پھر (اس کی نماز) جائز نہیں ہے اور اگر وہ شخص عربی زبان میں قدرت نہیں رکھتا تو پھر اس کی نماز جائز ہے لیکن امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ بیان کرتے ہیں کہ فارسی میں قرأت کسی حالت میں بھی جائز نہیں ہے البتہ اگر وہ شخص عربی زبان نہیں جانتا تو اس کی نماز قرأت کے بغیر ادا ہو سکتی ہے۔ فارسی میں ہی اختلاف ''تشہد'' اور ''جمعہ کے خطبے'' کے بارے میں ہے۔ امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ بیان کرتے ہیں کہ فارسی ترجمے کو قرآنِ کریم نہیں کہہ سکتے کیونکہ اللہ تعالیٰ کا فرمان ہے:

إِنَّا جَعَلْنَاهُ قُرْآنًا عَرَبِيًّا .

لہٰذا قرآنِ کریم کی قرأت فرض ہے اس لیے عربی زبان میں قرأت کے بغیر نماز نہیں ہو سکتی کیونکہ فارسی زبان لوگوں کا کلام ہے جس سے نماز فاسد ہو جاتی ہے۔

صاحبین یعنی امام ابو یوسف اور امام محمد رحمۃ اللہ علیہما بیان کرتے ہیں:

''قرآنِ کریم ''معجزہ'' ہے اور اس کے اعجاز کا تعلق ''نظم و معنی'' دونوں کے ساتھ ہے لہٰذا اگر کوئی شخص ان دونوں میں مہارت رکھتا ہو تو ان دونوں کے بغیر ''فرض قرأت'' ادا

نہیں ہوگا اگر کوئی شخص نظم یعنی ''الفاظ کی قرأت'' سے عاجز ہے تو جس چیز میں مہارت رکھتا ہو اس کو ادا کرے۔ جس طرح اگر کوئی شخص ''رکوع وسجود'' سے عاجز ہو تو اس کو اشارے سے نماز ادا کرنے کی اجازت ہے۔

اس روایت سے امامِ اعظم رحمۃ اللہ علیہ استدلال کرتے ہیں کہ فارس میں رہنے والے لوگوں نے حضرت سلمان رضی اللہ تعالیٰ عنہ کو لکھ کر بھیجا کہ ان کے لیے سورۂ فاتحہ فارسی زبان میں تحریر کر کے بھیج دیں۔ چنانچہ حضرت سلمان رضی اللہ تعالیٰ عنہ نے اس کا فارسی ترجمہ اہلِ فارس کو بھیج دیا اور وہ فارسی ترجمہ ہی نماز میں پڑھتے رہے یہاں تک کہ ان کی زبانوں میں عربی زبان کے لیے لچک پیدا ہوگئی اور وہ آسانی کے ساتھ عربی میں قرأت کرنے لگے۔

نیز امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ بیان کرتے ہیں کہ ''معجزہ'' کی قرأت واجب ہے اور اعجاز کا تعلق ''معنی'' سے ہے نہ کہ الفاظ سے کیونکہ تمام لوگوں پر قرآنِ کریم حجت ہے اور فارس میں رہنے والوں کا عجز تب ہی معلوم ہوسکتا ہے جب ان کو فارسی زبان میں اس جیسا قرآنِ کریم بنا لانے کے لیے کہا جائے۔ قرآن پاک کلامِ الٰہی ہے، غیر مخلوق اور غیر فانی ہے اور باقی زبانیں سب کی سب فنا ہونے والی ہیں البتہ یہ کہنا جائز نہیں کہ قرآنِ کریم کا تعلق کسی مخصوص زبان کے ساتھ ہے کیونکہ قرآنِ کریم میں وارد ہے:

وَاِنَّهٗ لَفِیْ زُبُرِ الْاَوَّلِیْنَ ۔

''اور ہوسکتا ہے کہ وہ پہلے (لوگوں) کے صحیفوں میں ہو۔''

لہٰذا اگر کوئی شخص ''کلمۂ شہادت'' فارسی زبان میں پڑھ کر ایمان لے آئے، فارسی زبان میں جانور کو ''بسم اللہ'' پڑھ کر ذبح کر دے، حج کے موقع پر ''لبیک'' فارسی میں کہتا رہے اور اسی طرح فارسی میں تکبیر تحریمہ کہہ کر قرأت کر لے تو یہ سب کچھ جائز ہے۔

امام سرخسی اس قول کی تشریح کرتے ہوئے بیان کرتے ہیں:

امامِ اعظم رحمۃ اللہ علیہ کے نزدیک قرأت فارسی میں اس وقت جائز ہے جب اسے یہ یقین ہوجائے کہ یہی عربی زبان کا درست معنی ہے اور اگر قرآنِ کریم کی تفسیر کے ساتھ

قرأت کر کے نماز ادا کر لے تو یہ جائز نہیں ہوگا کیونکہ عربی کا قطعی معنی تفسیر کو نہیں مانا جا سکتا ہے۔

امام سرخسی رحمۃ اللہ علیہ کا یہ کلام اپنے مفہوم کے لحاظ سے بالکل ٹھیک ہے اور نتائج کے لحاظ سے لازمی طور پر اس سے واضح ہو جاتا ہے کہ امامِ اعظم رحمۃ اللہ علیہ کے نزدیک قرآنِ کریم صرف ''معنیٰ'' کا نام ہے اور اس کے مفہوم میں الفاظ داخل نہیں ہیں کیونکہ الفاظ ''حادث'' ہیں اور معنیٰ ''قدیم'' ہیں اور قرآنِ کریم بھی ''قدیم'' ہے لہٰذا ''معنیٰ'' قرآنِ کریم کا نام ہی ہو سکتا ہے اور پھر معنیٰ میں اعجاز بھی پایا جاتا ہے اس لیے کہ قرآنِ کریم کا کچھ حصہ پہلے صحیفوں میں آ چکا ہے۔ ظاہر ہے وہ معنیٰ ہو سکتا ہے۔ بس اس سے واضح ہو گیا کہ قرآنِ کریم معنیٰ ہی کا نام ہے اس بناء پر امام سرخسی رحمۃ اللہ علیہ کا شمار ان لوگوں میں ہوتا ہے جو یہ کہتے ہیں کہ امامِ اعظم رحمۃ اللہ علیہ کے نزدیک قرآنِ کریم صرف معنیٰ کا نام ہے لیکن نظم و معنیٰ کے مجموعے کا نام نہیں ہے۔

مسئلے کی تحقیق

اب معلوم یہ کرنا ہے کہ یہ بات کہاں تک درست ہے؟

ہم اس سے پہلے امام فخر الاسلام بزدوی کا مسلک بیان کر چکے ہیں اور اب امام سرخسی رحمۃ اللہ علیہ کا مسلک بیان کرنے کے بعد دونوں مسلکوں میں موازنہ کریں گے' ان دونوں مسلکوں میں موازنہ کرنے کے بعد جو عقل' فکر' تفکر امامِ اعظم رحمۃ اللہ علیہ اور عصر امامِ اعظم رحمۃ اللہ علیہ سے زیادہ قریب ہوگا اس کو اختیار کریں گے۔

جو دلائل امام سرخسی رحمۃ اللہ علیہ نے بیان کیے ہیں بلاشبہ وہ امامِ اعظم رحمۃ اللہ علیہ سے مروی نہیں ہیں لیکن ان کی رائے کا دفاع اور ان کے فکر و نظر کی توجیہ کرتے ہوئے شارحین نے ضرور ذکر کیے ہیں مگر جب یہ صورت ہو کہ ان کی توجیہات سے منقول قول امام کے مقابلہ میں وسیع تر نتائج کے حامل ہوتے ہوں تو زائد کی ذمہ داری ان لوگوں پر ڈال دی جائے گی اور وہ اگر اسے امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کی طرف منسوب کرنا چاہتے ہیں تو ان پر اس بات کا واضح کرنا لازم ہوگا لیکن اگر یہ کہا جائے کہ امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ

کے نزدیک قرآنِ کریم صرف معنی کا نام ہے حالانکہ امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ سے قرأت کے متعلق جو نص منقول ہے اس کا مفہوم اس سے زیادہ وسیع ہے اور امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کی طرف اس کی نسبت مشکوک ہے کیونکہ امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کی طرف کوئی بھی قوی یا ضعیف سند اس قول کی نسبت ثابت نہیں ہے اور جو کچھ امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ سے منقول ہے اگر اس کی تخریج اس طرح سے کی جائے کہ زیادتی ان کے قول پر لازم نہ آئے اور ایسا فروعی مسئلہ جس میں نص کا حکم موجود ہو اور زیادہ دور ہونے کے نتائج اس پر مرتب ہوں تو بے شک وہ عقل وفکر کے زیادہ قریب ہوگی۔

امام فخر الاسلام بزدوی کی تخریج اس زمانے کی ضرورت کے مطابق ہے تاہم اس میں کوئی اضافہ بھی نہیں ہے یعنی وہ فروعی مسئلہ جو حدیث سے یکتا ہو اس میں آگے بڑھا نہیں جاتا کیونکہ ہم سابقہ اوراق میں بیان کر چکے ہیں کہ امامِ اعظم رحمۃ اللہ علیہ کے زمانہ میں لوگ عربی زبان سے آشنا تو تھے مگر ان کی زبان میں بولتے وقت لچک نہیں پائی جاتی تھی لہٰذا لوگوں کی آسانی اور غیر عربی زبانوں کے فتنہ وفساد سے قرآنِ کریم کی حفاظت کے لیے دونوں مصلحتیں ایسی تھیں جو اس بات کی اجازت دیتی تھیں کہ وہ لوگ صرف معنی کا ذکر کیا کریں جس کی وجہ سے انہیں دل کے تزکیہ کی برکت بھی حاصل ہو جائے گی اور قرآنِ کریم کی قرأت کا مقصد بھی حاصل ہو جائے گا اس طرح قرآنِ کریم کے الفاظ فتنہ وفساد سے محفوظ رہیں گے۔

امامِ اعظم رحمۃ اللہ علیہ کی حمایت میں سرخسی رحمۃ اللہ علیہ نے جو کچھ بیان کیا ہے اس میں چند ایسی باتوں کا ذکر کیا ہے جو امامِ اعظم رحمۃ اللہ علیہ کے زمانہ میں زیرِ بحث نہ تھیں کیونکہ یہ باتیں تو اس زمانہ میں طے شدہ اصول سے شمار ہوتی تھیں جس میں کسی قسم کا اختلاف جاری ہی نہیں تھا اگر یہ کہا جائے کہ اس بات پر بحث کا دارومدار ہے کہ اعجاز کا تعلق قرآنِ کریم کے معنی سے ہے اور اس میں الفاظ وعبارت کو کوئی دخل نہیں تو یہ ایک ایسی بات ہے جو اہلِ علم کے ہاں مقرر اور ثابت شدہ حقائق کے مخالف ہونے کے علاوہ بنوامیہ اور بنوعباس کے دور کے ابتدائی دنوں میں اختلاف کا باعث بھی تھی بلکہ اس قسم کے بحث

ومباحثے بعد کے زمانے سے تعلق رکھتے ہیں جب ہندوؤں کے مذہب اور ہندی علوم کو عربی زبان میں منتقل کیا گیا تھا اور چوتھی صدی ہجری کے بعد کے ادوار میں علمائے کرام اس قضیے کے اثبات کے درپے ہوئے جو آج تک طے شدہ اصول سے چلا آتا تھا کہ بالذات تو اعجاز کا تعلق تو قرآنِ کریم کے نظم کے ساتھ ہے۔ اگرچہ الفاظ کے ہمراہ ضمنی طور پر معانی میں بھی اعجاز پایا جاتا ہے لیکن امام سرخسی رحمۃ اللہ علیہ کا یہ کلام ان کے اپنے دور کے تقاضوں کے مطابق تو ٹھیک ہوسکتا ہے مگر امامِ اعظم رحمۃ اللہ علیہ کے دور کی روح کے خلاف ہے۔

قرآنِ کریم کے ”قدیم“ یا ”مخلوق“ ہونے کے بارے میں امام سرخسی رحمۃ اللہ علیہ نے جو بحث کی ہے، امامِ اعظم رحمۃ اللہ علیہ اس پر غور وفکر کرنے سے ہمیشہ گریز کرتے تھے اور ہم اس مسئلہ میں بحث ومباحثہ کے موقع پر اس کی تائید کے دلائل بھی بیان کر چکے ہیں لہٰذا ان کا یہ استدلال امامِ اعظم رحمۃ اللہ علیہ کی سوچ سے متفق نہیں ہوسکتا اور ان توجیہات پر جو نتائج مرتب ہوتے ہیں، امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کے ذاتی آراء سے مطابقت نہیں رکھتے ہیں۔

یہ ہے وہ فروعی مسئلہ اور تخریجات جو علمائے کرام نے اس مسئلہ پر کی ہیں جس سے یہ نتیجہ اخذ ہوتا ہے کہ امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ اس فروعی مسائل کے حکم کو ثابت کرتے تھے جیسا کہ ”کتب ظاہر الروایہ“ میں منقول ہے مگر آپ کا رجوع بھی اس سے منقول ہے اور ہم نے امام فخر الاسلام بزدوی کی تخریج کو بیان کیا ہے مگر اس فروعی مسئلے سے یہ واضح نہیں ہوتا کہ امامِ اعظم رحمۃ اللہ علیہ کے نزدیک قرآنِ کریم صرف معنیٰ کا نام ہے۔

اس بحث کو ہم نے اس مقام پر اس لیے طول دیا کہ اکثر علمائے کرام اس سے یہ بھی استدلال کرتے ہیں کہ قرآن کریم کا ترجمہ ”امام موصوف“ کے نزدیک جائز ہے اور وہ قرآنِ کریم کے ترجمہ کو اصل قرآن کا حکم دیتے ہیں۔ امام سرخسی رحمۃ اللہ علیہ کے طریقہ بحث سے یہ بات بھی واضح ہوتی ہے اور یہ نتیجہ اخذ ہوتا ہے کہ قرآنِ کریم کا ترجمہ ممکن نہیں ہے۔

امام فخر الاسلام بزدوی کی تخریج کی بناء پر جو نہایت عمدہ اور امامِ اعظم رحمۃ اللہ علیہ کے اندازِ فکر، ان کے عصر اور اس زمانے کے مروجہ مسائل سے عین مطابق ہے، اس کے بارے میں یہ نہیں کہا جا سکتا کہ امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ ترجمے کو اصل قرآنِ کریم قرار دیتے تھے کیونکہ انہوں نے یہ دعویٰ کہیں بھی نہیں کیا کہ قرآن پاک صرف معنی کا نام ہے خاص طور پر جب نوح ابن ابی مریم ''الجامع'' کی امامِ اعظم رحمۃ اللہ علیہ سے یہ روایت درست تسلیم کر لی جائے کہ انہوں نے فارسی زبان میں ''جوازِ قرأت'' کے قول سے رجوع کر لیا تھا اور یہ کچھ ناممکن بھی نہیں ہے کیونکہ امام محمد رحمۃ اللہ علیہ کی کتب میں اس کا تذکرہ نہیں ہے۔

امام سرخسی رحمۃ اللہ علیہ کے بیان کے مطابق امامِ اعظم رحمۃ اللہ علیہ کبھی بھی یہ پسند نہیں کرتے تھے کہ پورے قرآن پاک کا ترجمہ کیا جائے اور پھر اس ترجمے کو اصل قرآن کا درجہ دیا جائے کیونکہ امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ معنی کے لحاظ سے قرأت پر یہ شرط لگاتے تھے کہ ان کا معنی ہونا یقینی ہو لہٰذا اگر کوئی شخص قرآن پاک کی تفسیر کی قرأت کے ساتھ نماز ادا کر لے تو اس کی نماز درست نہیں ہوگی کیونکہ اس کا معنی ہونا ''یقینی'' اور ''قطعی'' ہے۔

بے شک قرآن پاک جن استعارات اور اشارات، مجازات اور کنایات، ایجاز اور خصائص بیانیہ پر مشتمل ہے، وہ قرآن پاک ہی کا حصہ ہیں اور اس کا رمز اعجاز یہی چیزیں ہیں تاہم اس کے ترجمے کو ''متیقن معنی'' نہیں کہہ سکتے کیونکہ جب علم بیان کی ان تمام صفات کا لوگوں کے کلام میں پایا جانا ناممکن ہے تو اللہ تعالیٰ کے کلام کے ترجمے میں کیسے آ سکتی ہیں؟

علامہ شاطبی نے تحریر کیا ہے کہ عربی الفاظ کی اپنے معانی پر دلالت دو قسم کی ہے:

(۱) کسی کلام کا الفاظ اور مطلق عبارات کے اعتبار سے معانی پر دلالت کرنا جیسے کسی واقع کی خبر دینا یا کسی چیز کا حکم دینا وغیرہ اس قسم کی دلالت کو ''اصلیہ دلالت'' کہا جاتا ہے۔

(۲) کسی کلام کا اپنے معانی پر دوسرے حوالوں سے دلالت کرنا مثلاً مجازات اور تشبیہات، اشارات بیانیہ سے یہ معنی کلام کے مضامین اور سیاق وسباق سے واضح ہوتے ہیں۔

ان دو اقسام میں سے پہلی قسم کا ترجمہ تو ممکن ہو سکتا ہے مگر دوسری قسم کا ترجمہ کرنا

ناممکن ہے پھر اس بحث کو علامہ شاطبی قرآن پاک کے حوالے سے واضح کرتے ہوئے کہتے ہیں:

جب یہ بات واضح ہوگئی تو اس لحاظ سے کسی بھی عربی کلام کا غیر عربی میں ترجمہ کرنا ناممکن ہے اگر عربی زبان کے مقابلہ میں ترجمے کی زبان کی برابری ثابت ہو جائے تو ایک زبان کا دوسری زبان میں ترجمہ کرنا ممکن ہوگا لیکن کسی واضح طریقے سے اس کا اثبات نہایت مشکل کام ہے۔

ابن قتیبہ کا ترجمہ قرآن پاک کے ارکان سے انکار بھی اور دوسری صورت اسی پر مبنی ہے کیونکہ پہلی صورت کے اعتبار سے تو ترجمہ کچھ مشکل نہیں ہے۔ قرآن پاک کی تفسیر اور عوام کے سامنے اس کے معانی کا بیان کرنا بھی اسی بناء پر درست ہے اور اس کے جواز پر سب کا اتفاق ہے اور ان کا متفق ہونا معنی اصل کے اعتبار سے ترجمہ کی صحت پر حجت ہے۔

ایں بناء پر ترجمہ قرآن پاک کے مطابق نہیں ہوگا بلکہ اس کی تفسیر کے حکم میں ہوگا۔

قرآن کے الفاظ کے بارے میں ایک قانونی بحث

شریعت اسلامیہ کے قانونی احکام کا بنیادی مآخذ اصل الاصول صرف قرآن پاک ہی ہے جس میں تمام شریعت کا بیان اجمالاً پایا جاتا ہے اور اسی سے شریعت کی عمومی پہچان حاصل ہوتی ہے اس میں اس قسم کے دوسرے قواعد اور احکام پائے جاتے ہیں جو وقتی اور ماحولیاتی تبدیلیوں سے تبدیل نہیں ہو سکتے کیونکہ اس میں ابدی شریعت اور دائمی احکام ہے تمام بنی نوع انسان کے لیے یہ شریعت عام ہے اور کسی ایک گروہ کے ساتھ مخصوص نہیں ہے۔

نبی اکرم صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم کی سنت بھی اسی سے طاقت حاصل کرتی ہے اور جہاں کہیں تشریح کی ضرورت ہوتی ہے اس کو کھول کر بیان کر دیتی ہے اور مجمل کی تفصیل کرتی ہے۔

حنفی فقہ سے متعلق تشریح کے سلسلہ میں امام فخر الاسلام بزدوی بیان کرتے ہیں:

> ”کتاب اللہ اور سنتِ رسول ﷺ دونوں شریعت کا اصل سرچشمہ ہیں لہٰذا صرف کتاب اللہ پر اکتفاء کرنا درست نہیں ہے۔“

اس اہمیت کے پیش نظر فقہاء نے کتاب اللہ اور سنت کے الفاظ کے معانی، مدلولہ احکام، قوت دلیل اور قرائن کی ضرورت اور عدم ضرورت کی وضاحت پر خصوصی توجہ دی ہے۔ انہوں نے اس کی عبارات کی دلالت کے مختلف مراتب مقرر کیے ہیں اور ہر ایک کی استدلال قوت کو بیان کیا ہے۔ تفسیر، تاویل، تعارض، تقلید، طلاق وغیرہ کے اصول اور

ضابطے وضع کیے ہیں۔

ہم ان بحث و مباحثہ پر غور و فکر نہیں کرنا چاہتے اور نہ ہی حنفیہ فقہاء کے آراء کا جائزہ لے کر یہ بتانا چاہتے ہیں کہ امامِ اعظم رحمۃ اللہ علیہ اور ان کے شاگردوں کی طرف ان آراء کی نسبت مقدار کیا ہے؟ کیونکہ یہ بحث و مباحثے بہت زیادہ طویل ہیں اور ان کا محل وہ ہے جب ہم علم اصول پر گفتگو کریں گے۔

لیکن یہاں زیرِ بحث موضوع کے اکثر حصوں یعنی کتاب اللہ اور سنتِ رسول ﷺ میں عام و خاص کے بارے میں گفتگو ضرور کریں گے اور سنت کی حیثیت قرآن پاک کے عام و خاص کے مقابلہ میں واضح کریں گے کہ آیا سنت خاص کی وضاحت کرسکتی ہے اور سنت کے ذریعے عام کے حکم کو خاص کیا جاسکتا ہے؟ ہم صرف انہی چیزوں کے بارے میں گفتگو کرنا چاہتے ہیں کیونکہ گفتگو کا یہ وہ حصہ ہے جس میں عراق کے فقہاء اور حجاز کے فقہاء کے آراء ایک دوسرے سے مختلف ہیں اور امامِ اعظم رحمۃ اللہ علیہ پر تحقیق کے سلسلہ میں اس فرق کو سمجھنا اور واضح کرنا ضروری ہے کیونکہ امامِ اعظم رحمۃ اللہ علیہ عراق کے فقہاء کے استاد اور امام ہیں لہٰذا حقیقت میں اصولِ فقہ کے اس حصے کو تحقیق امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کی ذاتی زندگی کے خاص پہلوؤں کی تحقیق ہے۔

خاص و عام کی تعریف

اب ہم خاص و عام کی تعریف و تفسیر کی طرف توجہ دلاتے ہیں۔ امام فخر الاسلام بزدوی ''خاص'' کی تعریف اس طرح بیان کرتے ہیں:

''خاص'' وہ لفظ ہے جو صرف کسی ایک معنی کے لیے منفرد طور پر وضع کیا گیا ہو۔''

یعنی وہ لفظ جو کسی ایک ''مخصوص'' معنی پر دلالت کرے اور کسی طرح کی شرکت معنی مقصود میں قبول نہ کرے خواہ اس معنی کا تعلق جنس کے ساتھ ہو جیسے حیوان' خواہ اس کا تعلق انسان کے ساتھ ہو جیسے ''رجل''، خواہ اس کا تعلق شخص کے ساتھ ہو جیسے ''زید''

جب تک ''معنی و مقصود'' ایک ہوں اور اس میں ''اشتراک'' اور ''تعداد'' نہ ہو تو وہ خاص کہلائے گا۔

اور ''عام'' وہ لفظ ہے جو جمع کے معنی کو ''متضمن'' خواہ صیغہ بھی جمع کا ہو جیسے ''زیدون'' یا جمع کا صیغہ نہ ہو جیسے وہ الفاظ جو جمع کے صیغے نہیں ہوتے مگر عموم کے معنی پر دلالت کرتے ہیں جس طرح ''اسمائے موصولہ'' اور ''اسمائے شرط'' جو معنی جمع پر دال ہوتے ہیں اور ''قوم'' ''جن وانس'' وغیرہ وہ الفاظ ہیں جو معنی جمع پر دلالت کرتے ہیں۔

عام اور خاص کی تعریف میں علامہ بزدوی رحمۃ اللہ علیہ نے ان لوگوں کی اتباع کی ہے جنہوں نے حنفی مسلک کے مطابق اصولِ فقہ کے بارے میں کتب تصنیف کی ہیں جیسے ''المنار'' کے شارحین مگر عام اور خاص کی یہ تعریف ''اہلِ منطق'' اور ''علمائے اصول'' کی تعریف سے مختلف ہے کیونکہ عام کی تعریف اہلِ منطق اس طرح کرتے ہیں:

''عام وہ اسم ہے جو بہت سی ایسی چیزوں پر دلالت کرتا ہے جو تعداد کے لحاظ سے ایک دوسرے سے مختلف ہوں مگر معنی کے لحاظ سے ایک ہوں جیسے لفظ حیوان اور انسان' سیاہ اور سفید' زید' بکر اور خالد۔'' یہ آحادہ ''یعنی واحد الفاظ'' اپنے عدد اور اشخاص کے لحاظ سے ایک دوسرے سے مختلف ہیں لیکن انسانیت کے معنی میں مشترک ہیں' وہ اگر انسان میں سے ہر ایک ان کا ''مدلول'' بننے کی صلاحیت رکھتا ہے یعنی ان میں سے کسی ایک کو ''مبتدا'' اور ''انسان کو خبر دینا'' بالکل درست ہے۔ مثلاً:

سفید انسان ہے' سیاہ انسان ہے' عورت انسان ہے اور زید انسان ہے وغیرہ کہنا درست ہے اور اس بات کی دلیل یہ ہے کہ معنی انسانیت سب میں ایک جیسے ہیں ورنہ ہر ایک کے متعلق انسانیت کی خبر دینا درست نہ ہوگا۔

منطق میں ''خاص''

''خاص'' کی تعریف اہلِ منطق کے نزدیک یہ ہے:

یعنی خاص وہ ہے جو عام کے بعض ''افراد'' پر دلالت کرے جیسے سفیدی کی نسبت انسان کی طرف' آدمی کی نسبت انسان کی طرف البتہ یہ انسان کے اعتبار سے خاص کہلائیں گے۔

ایک ہی لفظ اپنی ذات کے لحاظ سے اس تعریف کی بناء پر عام ہو سکتا ہے اور

دوسرے لحاظ سے خاص مثلاً ''رجل'' کا لفظ اپنی ذات کے اعتبار سے عام ہے کیونکہ یہ لفظ بہت سے ایسے ''متغائر'' اشخاص کے لیے بولا جاتا ہے جو واحد معنی ''انسانیت'' میں شریک ہیں مگر انسان کے اعتبار سے خاص ہیں اسی طرح انسان ''حیوان'' کے لحاظ سے اور حیوان ''حی'' (یعنی زندہ) کے لحاظ سے خاص ہے۔

امام فخر الاسلام بزدوی رحمۃ اللہ علیہ اور ان کے ہم خیال دوسرے ''علمائے اصول'' کی تعریف میں اور ''اہلِ منطق'' کی تعریف میں واضح فرق پایا جاتا ہے کیونکہ ''اشخاص'' کی ہر جمع مثلاً ''زیدون'' علامہ بزدوی کے نزدیک ہمیشہ عام کے ضمن میں شامل ہوگی کیونکہ اس پر ''عام'' کی تعریف لازم آتی ہے مگر ''اہلِ منطق'' کے نزدیک ''خاص'' کے ضمن میں آئے گی کیونکہ ایسے اعداد پر یہ جمع دلالت نہیں کرتی جو اشخاص کے لحاظ سے دو اور معنی کے لحاظ سے متحد ہوں۔

اوّل معنی کے اعتبار سے احناف کے نزدیک ''خاص'' دلالت قطعی ہوتا ہے اور وضاحت کا محتاج نہیں ہوتا بلکہ وہ وضاحت کا متحمل بھی نہیں ہوتا بلکہ قرآن پاک میں جو ''خاص'' بھی استعمال ہوا ہے وہ اپنے مفہوم کے اعتبار سے قطعی ہے اور وضاحت کا محتاج نہیں اور نہ اس میں وضاحت کا احتمال پایا جاتا ہے۔

اور اس کے حکم میں دوسری نص کے ساتھ جو بھی ''تغیر'' ہوگا وہ اس کے لیے ''بمنزلہ نسخ'' ہوگا لہٰذا قوتِ ثبوت کے لحاظ سے ضروری ہے کہ ناسخ منسوخ کے ''ہم پلہ'' ہو کیونکہ اگر وہ ثبوت کے لحاظ سے اس کا ''ہم پلہ'' نہ ہوا تو قرآن پاک کی خاص نص کے مقابلہ میں وہ غیر مستند ہوگا اور اسے ''قابلِ التفات'' نہیں سمجھا جائے گا۔

خاص کے بارے میں جو کچھ بیان ہوا ہے حنفی علمائے اصول کا یہ مسلک ہے ورنہ امامِ اعظم رحمۃ اللہ علیہ اور ان کے شاگردوں سے اس بارے میں کوئی بھی قول مروی نہیں ہے صرف ''فروعی مسائل'' سے تخریج اور ان کی توجیہ واضح ہوگئی ہے اس قاعدے کے ذکر کرنے کے بعد اسی بناء پر علامہ بزدوی نے چند فروعی مسائل ذکر کیے ہیں جو احناف کے علمائے کرام اور شوافع یا احناف کے علمائے کرام اور مالکیوں کے درمیان اختلاف کا باعث

بنے ہوئے ہیں۔ مثلاً:

(۱) ان مسائل میں سے پہلا مسئلہ رکوع میں اطمینان سے نماز ادا کرنے کو شرط قرار دیا ہے جس کے بارے میں امامِ اعظم، امام ابو یوسف اور امام شافعی رحمۃ اللہ علیہم ''مختلف الرائے'' رہے ہیں۔

رکوع و سجود میں اطمینان سے نماز ادا کرنے کو امام ابو حنیفہ رحمۃ اللہ علیہ شرط قرار نہیں دیتے مگر امام ابو یوسف اور امام شافعی رحمۃ اللہ علیہما اسے لازمی شرط قرار دیتے ہیں۔

امامِ اعظم رحمۃ اللہ علیہ یہ دلیل بیان کرتے ہیں کہ قرآن پاک میں ''وارکعوا واسجدو'' کا ذکر کیا گیا ہے جس کے معنی یہ ہیں کہ رکوع اور سجدہ کرو یعنی رکوع کے معنی جھکنے اور حالتِ استواء سے نیچے کی طرف مائل ہونے کے ہیں اور اس لحاظ سے رکوع کا لفظ خاص ہے اور اپنے معنی پر قطعی دلالت کرتا ہے اور اس میں احتمال کا بیان نہیں پایا جاتا لیکن جن روایات میں اس رجحان کی تقلید کا ذکر کیا جاتا ہے جس طرح حدیثِ مبارکہ سے کہ نبی اکرم صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم کی موجودگی میں ایک اعرابی شخص جب مسجد میں داخل ہوا اور نماز پڑھتے وقت اس نے رکوع اور سجود میں اطمینان سے کام نہ لیا جب وہ اعرابی نماز سے فارغ ہوا تو نبی اکرم صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم نے فرمایا:

''قم فصل فانك لم تصل۔''

ترجمہ: اٹھو اور (دوبارہ) نماز ادا کرو کیونکہ تم نے نماز نہیں پڑھی۔

(۲) یٰٓاَیُّهَا الَّذِیْنَ اٰمَنُوْٓا اِذَا قُمْتُمْ اِلَی الصَّلٰوةِ فَاغْسِلُوْا وُجُوْهَكُمْ وَاَیْدِیَكُمْ اِلَی الْمَرَافِقِ وَامْسَحُوْا بِرُءُوْسِكُمْ وَاَرْجُلَكُمْ اِلَی الْكَعْبَیْنِ۔

اے ایمان والو! جب تم نماز پڑھنے لگو تو پہلے اپنے چہرے، دونوں بازوؤں کو کہنیوں تک دھو لو اور اپنے سر کا مسح کرو اور اپنے پاؤں ٹخنوں تک (دھو لو)

وضو کے افعال کی ترتیب اس آیتِ مبارکہ میں خاص دلالت کی حامل ہے جو وضاحت اور تشریح کی متحمل نہیں ہے اور یہ آیتِ مبارکہ نبی اکرم صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم

کے ارشاد کی شارح بھی نہیں ہو سکتی جو یہ ہے:

لایقبل اللہ صلٰوۃ امرئ حتی یضع
الطھور مواضعہ فیغل وجھہ ثم یدہ

ترجمہ: ''اللہ تعالیٰ ایسے انسان کی نماز کو قبول نہیں کرتا جو طہارت کو اس کی جگہ پر نہیں رکھتا یعنی طہارت کو اپنی جگہ پر رکھنے کا مطلب یہ ہے کہ پہلے وہ اپنا چہرہ دھوئے اور پھر اپنے ہاتھوں کو دھوئے۔''

نبی اکرم صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم ترتیب کی شرط قرار دیتے ہیں۔

نیز آیتِ مبارکہ

اِنَّمَا الْاَعْمَالُ بِالنِّیَّات

''بے شک اعمال کا دارومدار نیت پر ہے۔''

حدیثِ مبارکہ کے مطابق امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ نیت اور ترتیب کو شرط قرار دیتے ہیں جبکہ امام مالک رحمۃ اللہ علیہ نیت اور ترتیب کے ساتھ بسم اللہ اور وضو کے وقت اعضاء کو ترتیب کے ساتھ دھونے کو بھی شرط قرار دیتے ہیں۔

ان چیزوں میں سے حنفی فقہاء کسی چیز کو بھی شرط قرار نہیں دیتے کیونکہ مذکورہ بالا آیتِ مبارکہ میں وضو کے وقت تمام اعضاء کو مکمل طور پر دھونے کا حکم دیا گیا ہے جو افعالِ وضو میں خاص کی ایک قسم پر دلالت کرتی ہے اور خاص میں وضاحت کا احتمال نہیں پایا جاتا۔ اگرچہ تمام احادیث جب اس کی وضاحت نہیں کر سکتیں تو پھر احادیث کو رد کر دیا جائے یا پھر آیت کے مفہوم کو ناسخ قرار دیا جائے کیونکہ ان احادیث کا تعلق اخبار احادہ کی قسم سے ہے اور ان میں ناسخ ہونے کی صلاحیت بھی موجود نہیں ہے۔

ان فروعی مسائل سے یہ واضح کیا جاتا ہے کہ اپنے مفہوم کے اعتبار سے ''خاص'' قطعی الدلالۃ ہوتا ہے اور خاص اپنی وضاحت میں کسی دوسرے الفاظ کا محتاج نہیں ہوتا اور اگر کوئی امر زائد اس کے خلاف ہو تو اس کی حیثیت ناسخ کی ہوگی اگر اس خاص کا تعلق قرآنی نص سے ہے تو اس ناسخ امر زائد میں قرآنِ کریم کی تمام شرائط کا اکٹھا ہونا لازمی

ہے۔

یہ ایک مسلمہ حقیقت ہے کہ ان حضرات نے اس اصول کو امام اعظم رحمۃ اللہ علیہ اور ان کے شاگردوں کی طرف منسوب نہیں کیا کیونکہ ان کے کلام سے یہ واضح ہوتا ہے کہ اس اصول کو درست تسلیم کرتے ہیں اور ان فروعی مسائل کی بنیاد اس قواعد وضوابط پر رکھتے ہیں۔

مگر ہماری رائے کے مطابق انہوں نے جو فروعی مسائل بیان کیے ہیں، وہ اس بات کا واضح ثبوت ہیں کہ جب تک کسی قرآنی نص پر عمل نہ ہوتا اور اس کی وضاحت مکمل طور پر نہ ہو جاتی اس وقت تک خبر واحد کو عراق کے فقہاء قابلِ قبول قرار نہیں دیتے تھے۔ یہ طریقے علمائے کرام نے ان سے نقل کیے ہیں کہ وہ نصوص کی دلالت، مفہوم، اشارات اور عبارات پر عمل کرتے ہیں اور روایت کو قبول کرنے میں اس قدر احتیاط سے کام لیتے ہیں کہ قرآنی نص کو ترجیح دے کر خبر واحد کو رد کر دیتے ہیں کیونکہ سچ میں شک وشبہ کی گنجائش باقی نہیں ہوتی لیکن حدیث کو بیان کرنے میں جھوٹ کا احتمال پایا جا سکتا ہے۔ اگرچہ اس زمانہ میں جھوٹی احادیث ایجاد ہونے لگیں جو آہستہ آہستہ رائج ہو گئیں۔

ان تصریحات کو اس وقت درست مانا جائے گا جب اس بات کی وضاحت ہو جائے کہ امام اعظم رحمۃ اللہ علیہ نے جب ان فروعی مسائل کو مقرر کیا تو ان متعلقہ احادیث کا آپ کو علم تھا۔ ہماری رائے کے مطابق اس میں شک وشبہ پایا جاتا ہے کیونکہ جب امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ نے ان فروعی مسائل کو مقرر کیا تو انہیں ان متعلقہ احادیث کا علم ہو چکا تھا کیونکہ ان میں سے بعض احادیث ایسی ہیں جن کا تعلق عبادات سے ہے۔

عبادات کو بیان کرنے میں امام اعظم رحمۃ اللہ علیہ بہت زیادہ احتیاط سے کام لیتے تھے اور بیان کردہ احادیث کا تعلق خبر واحد کی اقسام سے ہے اور مذکورہ آیات سے ان کی مطابقت پیدا کرنا ممکن ہے اور ان نصوصِ قرآنیہ پر احادیث کی روشنی میں عمل ہو سکتا ہے جس طرح آیتِ مبارکہ کے ساتھ امام ابو یوسف رحمۃ اللہ علیہ

رکوع اور سجود میں اطمینان والی حدیث پر عمل کرتے ہیں مگر انہوں نے اس کو قرآنی

آیت کے منافی قرار نہیں دیا۔

اصولِ فقہ کے ماہرین کے مطابق عموم کا صیغہ سنت میں وارد ہو یا قرآن پاک میں وہ خاص کی طرح قطعی الدلالۃ ہوتا ہے۔

امام فخر السلام بزدوی رحمۃ اللہ علیہ بیان کرتے ہیں کہ امامِ اعظم رحمۃ اللہ علیہ کی بھی یہی رائے ہے۔ چنانچہ اس پر گفتگو کرتے ہوئے تحریر کرتے ہیں:

امامِ اعظم رحمۃ اللہ علیہ بیان کرتے ہیں کہ اس ''مذہب'' کی دلیل یہ ہے کہ خاص عام پر قابض ہو سکتا ہے کیونکہ عام سے خاص کا نسخ جائز ہے جس طرح عرینیہ والی حدیث میں بیان کیا گیا ہے کہ وہ جانور جن کا گوشت کھانا جائز ہو اُن کا پیشاب بھی حلال ہے۔

اس تفصیل سے یہ واضح ہوتا ہے کہ امام فخر الاسلام بزدوی رحمۃ اللہ علیہ صرف فروعی مسائل سے تخریج پر اکتفاء نہیں کرتے تھے بلکہ اس کی اصل کو امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کی طرف منسوب کرتے ہیں کہ عام پر کوئی خاص قابض نہیں بن سکتا بلکہ خاص کا نسخ عام سے جائز ہے۔

جب ان کے نزدیک خاص قطعی ہے تو پھر عام بھی قطعی ہوگا کیونکہ قطعی الدلالۃ کا نسخ صرف اس طرح کے قطعی الدلالۃ سے ہی ہو سکتا ہے۔

حضرت انس بن مالک عرینین والی حدیث کو بیان کرتے ہیں کہ مدینہ منورہ میں قبیلہ عرینیہ کے کچھ لوگ رہنے کے لیے آئے مگر ان لوگوں کو مدینہ منورہ کی آب و ہوا راس نہ آئی جس کی وجہ سے وہ لوگ بیمار ہو گئے ان کے چہرے زرد ہو گئے تو نبی اکرم صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم نے ان کو حکم دیا کہ وہ صدقہ کے اونٹوں کے پاس چلے جائیں اور وہاں جا کر ان اونٹوں کا دودھ اور پیشاب پیا کریں۔ اگرچہ ان لوگوں نے ایسا ہی کیا تو وہ اس علاج سے صحت یاب ہو گئے لیکن بعد میں قبیلہ عرینیہ کے لوگ مرتد ہو گئے اور صدقہ کے اونٹوں کو اغوا کر کے لے گئے اور ان کے چرواہوں کو قتل کر دیا جب نبی اکرم صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم کو اس واقعہ کی خبر پہنچی تو آپ ﷺ نے ایک مہم ان کے تعاقب میں روانہ کر دی۔ اگرچہ ان کو نبی اکرم صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم کے پاس گرفتار کر کے لایا گیا تو

(قصاص میں) یعنی بدلے میں نبی اکرم صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم نے ان کے ہاتھ اور پاؤں کو کٹوا دیا اور گرم سلائیاں ان کی آنکھوں میں لگوائیں اور انہیں گرمی کی تپش میں پھینک دیا یہاں تک کہ وہ لوگ اسی حالت میں فوت ہو گئے۔ راوی بیان کرتا ہے کہ پیاس کی وجہ سے ان میں اکثر لوگ زمین کی مٹی کو چاٹتے تھے۔

حنفی فقہاء بیان کرتے ہیں کہ یہ حدیث تو خاص ہے جو خاص طور پر اونٹ کے پیشاب پینے کو حلال قرار دیتی ہے مگر مندرجہ ذیل حدیث نے اسے منسوخ کر دیا ہے۔

استزهوا من البول فان عامة عذب القبر منه.

ہر قسم کے پیشاب سے پرہیز کرو کیونکہ عام طور پر اس بے احتیاطی کے سبب قبر کا عذاب زیادہ ہوتا ہے۔

اس حدیث میں بول پر الف لام ’’البول‘‘ داخل ہے جو ہر جانور کے پیشاب پر شامل ہے، چاہے وہ پیشاب اونٹ کا ہو یا کسی دوسرے جانور کا اور اگر خاص کی طرح عام بھی قطعی نہ ہوتا تو دوسری حدیث سے پہلی حدیث منسوخ نہ ہوتی کیونکہ نسخ کے لیے دلالت اور وضاحت میں مماثلت کی شرط لازم ہے اور یہ اس وقت ہی ہو سکتا ہے جب دونوں کو قطعی مانا جائے۔

اس سے پہلے کہ ہم امام فخر الاسلام بزدوی کے استنباط کی وضاحت کریں اور اس سلسلہ میں خبر تعارفی اور ترجیح عمل ثانی پر گفتگو کریں بلکہ یہاں اس بات کی زیادہ ضرورت ہے کہ ہم عرینین والی حدیث کے متعلق کچھ بیان کر دیں۔

امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ نے یہ حدیث اپنی صحیح میں بیان کی ہے اور ابن حبان بیان کرتے ہیں کہ اس روایت پر سب کا اتفاق ہے اور علمائے رجال میں سے کسی بھی علماء نے اس کے راویوں پر تنقید نہیں کی ہے لہٰذا اس کی سند میں کسی قسم کا طعن موجود نہیں ہے لیکن ہمیں حدیث کے متن پر گفتگو کرنی ہے جسے اصولِ فقہ کے ماہرین نے بیان کیا ہے کیونکہ جس سزا کا ذکر حدیث میں بیان کیا گیا ہے اس کے بارے میں یہ جاننا ضروری ہے کہ اسلامی تعلیمات کی رو سے ایسے مجرم جو چوری، بغاوت، ارتداد اور قتل کا ارتکاب کرنے

والے ہوں' ان کے ہاتھ کاٹنے اور قتل کرنے کی سزا تو درست ہے مگر آنکھوں میں گرم سلائیاں پھیرنا' تپتی ریت پر مجرم کو ڈال دینا اور پیاس کی شدت سے زمین کی مٹی کو چوسنا یہاں تک کہ وہ اس حالت میں مرجائے حالانکہ اس طرح کی سزائیں اسلامی تعلیمات کی رو سے جائز نہیں ہیں بلکہ صحیحہ احادیث کے منافی بھی ہیں

چنانچہ صحیح حدیث میں بیان کیا گیا ہے:

اذا قتلتم فاحسنوا القتلة.

”جب کسی کو قتل کرو تو اچھے طریقے سے“۔

اس حدیث سے ظاہر ہوتا ہے کہ اذیت دے کر قتل کرنے کو ناجائز قرار دیا گیا ہے۔

دوسری حدیث میں ہے:

ایاکم والمثلة ولو بالکلب.

”خبردار! کسی کا ”مثلہ“ نہ کرنا حتیٰ کہ کتے کا بھی نہیں“۔

اس سے واضح ہو گیا کہ ”مثلہ کرنا“ غیر اسلامی فعل ہے۔

علمائے کرام نے ”مثلہ“ کے بارے میں یہ جواب دیا ہے کہ عرنیین کا واقعہ ”تحریم مثلہ“ سے پہلے کا ہے۔ نبی اکرم صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم نے نہ تو انہیں پیاسا رکھنے کا حکم دیا تھا اور نہ ہی پانی پلانے سے لوگوں کو منع کیا تھا۔

ابن حجر کی وضاحت

علامہ ابن حجر فتح الباری میں تحریر کرتے ہیں:

قاضی عیاض رحمۃ اللہ علیہ نے انہیں پیاسا رکھنے پر اعتراض کیا ہے کیونکہ جس بھی شخص کو قتل کرنا واجب ہے اگر وہ پینے کے لیے پانی طلب کرے تو بالاتفاق ایسے شخص کو پانی پلانا ضروری ہے اور پھر اس اعتراض کا جواب دیتے ہوئے کہا کہ نبی اکرم صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم نے انہیں پیاسا رکھنے کا حکم نہیں دیا تھا اور نہ ہی پانی پلانے سے منع کیا تھا تاہم یہ جواب نہایت کمزور ہے کیونکہ جب ان کی حالت کے بارے میں نبی اکرم صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم کو معلوم تھا تو پھر نبی اکرم صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم کا خاموشی اختیار کرنا اسے

جائز قرار دینے کے مترادف ہے۔

یہ بہت کمزور جواب ہے، ہماری رائے کے مطابق یہ مذکورہ حدیث پر تنقید اور اس کی کمزوری کا اعتراف ہے اگر چہ صحاح ستہ میں اس روایت کو بیان کیا گیا ہے اور اس کا تعلق خبر واحد سے ہے اور جب اسلام کے ایسے مبادیات میں خبر واحد ٹکرائے جو مختلف حوالوں سے ثابت ہوں اور اس کی تائید قرآن پاک سے بھی ہوتی ہو تو ایسی روایت پر نہ تو عمل کرنا جائز ہے اور نہ ہی اس کو قبول کیا جا سکتا ہے کیونکہ اس کا معارض ہونا اس حدیث میں طعن کا باعث ہے۔

اس حدیث پر ہم نے غیر معمولی گفتگو کی ہے کیونکہ کلام کی ترتیب تاخیر کی متقاضی تھی اگر اس حدیث کو من وعن بھی درست مان لیا جائے تو پھر بھی اس کے معنی اور مفہوم کے اعتبار سے یہ منسوخ ہے البتہ اس کے ساتھ اس کے دوسرے احکام بھی منسوخ ہو جائیں گے کیونکہ یہ حدیث جن احکام پر مشتمل ہے، شریعت اسلامیہ کے عالمگیر اور دائمی اصول کے اعتبار سے ان میں سے کوئی حکم بھی قابلِ عمل نہیں ہے۔

ایک بنیادی مسئلہ

امام فخر الاسلام بزدوی رحمۃ اللہ علیہ بیان کرتے ہیں کہ امامِ اعظم رحمۃ اللہ علیہ سے اس سلسلہ میں ایک اور فروعی مسئلہ منقول ہے جس سے واضح ہوتا ہے کہ عام قطعی الدلالۃ ہے اور اس سے خاص منسوخ ہو سکتا ہے اور وہ مسئلہ زراعت میں عشر کا ہے۔ حدیث میں بیان کیا گیا ہے کہ نبی اکرم صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم نے فرمایا:

> لیس فیما دون خمسۃ اوسق صدقۃ۔
>
> ''پانچ ''وسق'' سے کم پیداوار پر عشر واجب نہیں ہے۔''

اس سے واضح ہو گیا کہ پانچ وسق سے کم پیداوار پر عشر دینا جائز نہیں ہے۔

دوسری روایت میں بیان کیا گیا ہے:

> وما سقتہ السماء ففیہ العشر۔
>
> ''جو زمین بارش سے سیراب ہو گی اس پر عشر ہے۔''

یہ عام حدیث ہے اور پہلی حدیث کی ناسخ ہے تاہم زمین سے تھوڑی بہت جو بھی پیداوار ہو اس پر عشر واجب ہوگا۔

اس پر اکثر فقہاء نے اعتراض کیا ہے کہ نسخ میں مماثلت کے سوا یہ بھی ہونا ضروری ہے کہ ناسخ کا منسوخ سے ختم ہونا بھی واضح ہوتا کہ نسخ کا حکم لگایا جا سکے۔ عرینین اور زراعت میں صدقہ والی احادیث میں ابھی تک یہ معلوم نہیں ہو سکا کہ آیا منسوخ اپنے ناسخ سے مقدم ہے یا متاخر ہے؟

چنانچہ عبدالعزیز بن احمد بخاری ''کشف الاسرار'' میں اس اعتراض کا جواب دیتے ہوئے بیان کرتے ہیں اس ضعف کا جواب امامِ اعظم رحمۃ اللہ علیہ کی طرف یہ ہے کہ حکم ایجاب میں عام بھی خاص کی طرح ہوتا ہے اگر اس کی تاریخ کے بارے میں علم ہو تو متاخر ہوگا اور اگر عام ہو تو خاص متقدم کے لیے فاسخ ہوگا اور اگر خاص ہو تو پہلے حکم یعنی عام کے لیے مخصص بن جائے گا۔ مثلاً کسی حاکم نے اپنے غلام سے کہا:

''ایک درہم زید کو دے دو۔''

پھر اس کے بعد کہا کہ کسی کو کچھ نہ دو۔

تو یہ دوسرا حکم پہلے حکم کا ناسخ مقرر ہوگا اور احکام کی تاریخ اگر مجہول ہو تو احتیاطاً عام کو متاخر تسلیم کیا جائے گا اس اختلافی مسئلہ میں بھی یہی صورت ہے۔

اکثر علمائے کرام یہ بھی بیان کرتے ہیں کہ امامِ اعظم رحمۃ اللہ علیہ ان دونوں مسئلوں میں یعنی حدیث عام پر نہ کہ خاص پر عمل کرتے ہیں کیونکہ امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کے نزدیک عام بالاتفاق سب کے نزدیک قابلِ قبول ہے اور خاص کی قبولیت میں اختلاف پایا جاتا ہے تاہم اختلافی مسئلے کی نسبت متفق علیہ پر عمل کرنا زیادہ بہتر ہے۔

عام اور اس کی تاویل

قرآن پاک میں حکم عام میں اگر تاویل کا احتمال نہ ہو تو یہ قطعی الدلالۃ ہوگا اور وہ وضاحت اور دلالت دونوں اعتبار سے قطعی ہوتا ہے اس لیے خبر واحد خواہ وہ خاص کیوں نہ ہو اس کے سامنے ٹھہر نہیں سکتی کیونکہ قرآن پاک کا علم وضاحت اور دلالت کے اعتبار سے

قطعی ہوتا ہے اور خبر واحد اگرچہ خاص ہو تو وہ ظنی ہے اور ظنی قطعی کے مقابلہ میں نہیں ٹھہر سکتا۔ فقہائے اہل الرائے اور فقہائے اہلِ سنت کے مابین یہی بات اختلاف کا باعث ہے۔ عراق میں رہنے والے فقہاء قرآنیہ عمومات کو ان کے عموم پر ہی رہنے دیتے ہیں اور حدیث آحاد سے اس کی تخصیص نہیں کرتے اور امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ نے ''الرسالہ'' اور ''کتاب الام'' میں فقہائے اہلِ سنت کے جس موقف کی وضاحت کی ہے، وہ خبر واحد کو بھی قرآن پاک کا شارع مانتے ہیں اور اس سے قرآن پاک کی تخصیص، مطلق کی تقلید، مجمل کی تفصیل اور الزام کی وضاحت کرتے ہیں، وہ قرآنیہ نصوص کے مقابلہ میں احادیث آحاد کو ترک نہیں کرتے تھے۔

دیگر قانونی و اصولی مباحث

علمائے احناف میں سے اصولِ فقہ کے ماہرین نے فقہائے اہل الرائے کے نقطہ نظر کی دفاع میں یہ بیان کیا ہے کہ ایک مرتبہ حضرت ابوبکر صدیق رضی اللہ تعالیٰ عنہ نے صحابہ کرام رضوان اللہ علیہم اجمعین کو جمع کر کے فرمایا کہ ہر وہ حدیث جو قرآنِ کریم کے خلاف ہو اس کو ترک کر دینا چاہیے۔

اس طرح حضرت عمر فاروق رضی اللہ تعالیٰ عنہ نے فاطمہ بنت قیس کی اس حدیث کو کہ ''متبوتہ (یعنی مطلقہ) نان و نفقہ کی حقدار نہیں ہے'' حضرت عمر فاروق رضی اللہ تعالیٰ عنہ نے یہ کہہ کر اس حدیث کو رد کر دیا تھا کہ ہم قرآن پاک کو ایک عورت کے کہنے پر نہیں چھوڑ سکتے' ہمیں کیا معلوم کہ یہ عورت جھوٹ بولتی ہے یا سچ کہتی ہے؟ نیز حضرت عائشہ صدیقہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا نے ''متعلقین و پسماندگان کے رونا پیٹنا'' پر تعذیب میت والی حدیث کو رد کر دیا تھا کیونکہ انہوں نے فرمایا تھا کہ قرآن پاک میں ارشادِ باری تعالیٰ ہے:

لَا تَزِرُ وَازِرَةٌ وِّزْرَ اُخْرٰی

''کوئی شخص کسی دوسرے کا بوجھ نہیں اُٹھائے گا۔''

چنانچہ یہ تمام واقعات امام جصاص نے اپنی تفسیر ''احکام القرآن'' میں تحریر کر دیے ہیں۔

اس تفصیل سے واضح ہو گیا کہ فقہائے اہل الرائے کا مسلک قرآن کے عموم پر عمل کرنا اور احادیث آحاد سے تخصیص نہ کرنا ہے جبکہ فقہائے اہل اثر اس کے خلاف ہیں۔

امامِ اعظم رحمۃ اللہ علیہ کی طرف منسوب شدہ قاعدے کے مطابق دو نصوص کے

اختلاف کے وقت صرف اس نص پر عمل کیا جائے گا جو متفق علیہ ہوگی لیکن ان قرآنیہ نصوص کے بارے میں صحیح ہوسکتا ہے جس میں تاویل اور تفسیر کی ذرا برابر بھی گنجائش نہ ہو۔

علمائے احناف عموم میں جس قطعیت کو واضح کرتے ہیں اس کا یہ مطلب ہرگز نہیں ہے اس میں قطعاً تاویل کی گنجائش ہی نہیں ہوتی کیونکہ جب تک کسی مقام پر خاص کے محال ہونے پر دلیل قائم نہ ہو بہر حال اس کا احتمال باقی رہتا ہے مگر خاص کی دلیل نہ ہونے کی وجہ سے ہم اس بنیاد پر عمل کرتے ہیں جب تک دلیل قائم نہ ہو۔

بے شک الفاظ ہمیشہ اپنے حقیقی معنی میں استعمال ہوتے ہیں اور اپنے حقیقی معنی پر ہی قطعی الدلالت ہوتے ہیں لیکن ان میں معنی مجازی کا احتمال ضرور پایا جاتا ہے۔ اگرچہ وہ احتمال دلیل پر ہوتا ہے اس لیے قابلِ التفات قرار نہیں دیا جاتا اور یہ کہنا درست ہے کہ مجاز احتمال کی بناء پر لفظ اپنے حقیقی معنی پر ظنی الدلالت ہوتا ہے ورنہ کوئی بھی لفظ اپنے درست معنی کا فائدہ نہیں دے گا۔

حنفی علماء کا یہ موقف کہ معنی کے اعتبار سے عام قطعی الدلالت ہوتا اس کا ذکر سابقہ اوراق میں ہو چکا ہے اور یہ بھی بیان کیا گیا ہے کہ ظنیہ دلائل کو امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ اس عموم کا مخصص مانتے ہیں اور عام کی عموم پر دلالت کو اکثر فقہاء سے اس وقت تک درست تسلیم نہیں کرتے جب تک اس دلالت پر کوئی دلیل قائم نہ ہو اس وقت ہمارے سامنے فقہاء کے دو گروہوں کے مسلک مندرجہ ذیل ہیں:

(۱) ''عام'' سے کم از کم افراد مراد لیے جاتے ہیں جب تک اس کے عموم پر کوئی واضح دلیل موجود نہ ہو۔

(۲) عام ایک مشترک چیز ہے اس کے معنی قرآن پاک کے بغیر متعین نہیں ہو سکتے کیونکہ ایسا بھی ہوسکتا ہے کہ اس سے اکثر افراد مراد ہوں اور یہ بھی ممکن ہے کہ کل افراد مراد ہوں لہٰذا اس کے معنی کو قرآن پاک سے ہی متعین کیا جا سکتا ہے۔

ان ہر دو آراء کی اساس کسی علمی یا لغوی بنیاد پر قائم نہیں ہے کیونکہ غیر عربی زبانوں کی طرح عربی زبان میں بھی عام اس لفظ کو کہتے ہیں جو بہت سی چیزوں پر دلالت کرے

اور اس کے معنی کو رو سے اسے عموم پر ہی محمول کیا جائے گا جب تک اس کے خلاف کوئی دلیل موجود نہ ہو۔

کہ عام معنی بھی عموم پر دلالت کرتا ہے اس مسلک کو امام غزالی رحمۃ اللہ علیہ ترجیح دیتے ہوئے بیان کرتے ہیں:

''اس بارے میں معلوم کرنا چاہیے کہ آیا یہ بات صرف عربی زبان کے ساتھ ہی مختص نہیں ہے بلکہ دوسری زبانوں میں بھی جاری ہے کیونکہ عموم الفاظ کی ہر زبان میں ضرورت پڑتی ہے لہٰذا یہ بہت حیران کن بات ہے کہ اس سے تمام لوگ بے خبر ہوں اور پھر بھی ضرورت کے باوجود وہ اس سے غافل کیوں ہو سکتے ہیں؟

اور وضع کے لحاظ سے عموم معنی پر دلالت کرنے کی یہ دلیل ہے کہ جو شخص عام کے حکم پر عمل نہ کرے تو اس پر الزام عائد ہوتا ہے اور جو اس پر عمل کرے گا' وہ بری الذمہ ہے اور اشیاء حلت کے عمومی احکام کی بناء پر حلال قرار دینا جائز ہے۔ مثلاً آقا اپنے غلام کو یہ حکم دے کہ جو شخص میرے مکان میں داخل ہو تو اس کو ایک درہم یا ایک روٹی دے دینا اور اگر وہ غلام ہر ایک داخل ہونے والے شخص کو ایک درہم یا ایک روٹی دیتا جائے گا تو آقا کو غلام پر اعتراض کا حق ہرگز نہیں ہے اگر آقا ایک شخص کے متعلق عتاب کرتے ہوئے کہے کہ اسے کیوں دیا ہے؟ میں نے تو تمہیں فلاں قسم کے آدمی کو دینے کا حکم دیا تھا تو اس اعتراض پر غلام یہ کہہ سکتا ہے:

''آپ نے تو کسی ایسی شرط کا ذکر نہیں کیا بلکہ ہر داخل ہونے والے کے متعلق یہ حکم دیا تھا۔''

جب کسی بھی زبان میں اہل الرائے سے تعلق رکھنے والے لوگ آقا اور غلام کی یہ گفتگو سنیں گے تو آقا کے اس اعتراض کو غلط قرار دیں گے اور غلام کے عذر کو درست اور بجا سمجھیں گے اگر وہ غلام ایک شخص کو چھوڑ کر باقی سب کو دیتا جائے تو آقا اس پر اعتراض کرے کہ اسے کیوں نہیں دیا؟ تو غلام یہ جواب دے گا کہ یہ شخص سفید فام اور دراز قد ہے اس وجہ سے میں نے سمجھا کہ آپ پست قد اور سیاہ فام لوگ مراد لے رہے ہیں تو غلام اس

بات پر سزا کا مستحق ہوگا۔

پس مطیع پر سے اعتراض ختم ہونے، نافرمان کے ملزم ہونے اور عموم کی وجہ سے کسی چیز کو حلال قرار دینے کی صورت میں یہ معنی ہیں۔ مثلاً ایک شخص یہ کہتا ہے کہ میں اپنے تمام غلاموں اور لونڈیوں کو آزاد کرتا ہوں۔

پھر وہ شخص فوت ہو جائے تو اس کی بات سننے والا مرحوم کے ورثاء سے اجازت لیے بغیر اس آدمی کے جس غلام یا لونڈی سے چاہے، شادی کر لے گا اور اس پر کسی قسم کا اعتراض نہیں کیا جا سکتا ہے۔ اسی طرح اگر کوئی شخص یہ کہے کہ میرے تمام غلام فلاں کی ملکیت میں ہیں تو یہ سب کے بارے میں سمجھا جائے گا اور اس قسم کے عمومات پر احکام کی بنیاد رکھنا کسی خاص زبان کے ساتھ مختص نہیں ہوتا بلکہ تمام زبانوں میں یہی مراد لیا جائے گا۔

اسی طرح وضاحت کے ساتھ امام غزالی رحمۃ اللہ علیہ بیان کرتے ہیں کہ عموم کا صیغہ بغیر کسی قرینے یا سیاق و سباق کے عموم معنی پر دلالت کرتا ہے یعنی بعض افراد کو عام کے ساتھ مختص کرنے کے لیے قرائن کی ضرورت پیش آتی ہے۔

جبکہ سابق معنی کے اعتبار سے قرآن پاک میں صیغہ عموم قطعی الدلالت ہوتا ہے اور احادیث آحاد سے اس کو خاص کر دینا روا نہیں ہو سکتا کیونکہ ثبوت قطعی ہونے کے بعد قطعی الدلالت بھی ہے اور احادیث آحاد بھی قطعی الدلالت ہوتی ہیں مگر ثبوت کے اعتبار سے ظنی ہوتی ہیں لہٰذا نہ تو وہ عموم قرآن پاک سے مقابل ہو سکتا ہے اور نہ ہی اس کے بعض احکام کو منسوخ کرنے کی صلاحیت رکھتا ہے مگر امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ اور ان کے پیروکار اس مسلک کے خلاف ہیں، وہ عموم قرآن کی تخصیص حدیث سے جائز قرار دیتے ہیں اور مثال کے طور پر یہ قرآنی آیت بیان کرتے ہیں:

اَلزَّانِيَةُ وَالزَّانِيْ فَاجْلِدُوْا كُلَّ وَاحِدٍ مِّنْهُمَا مِائَةَ جَلْدَةٍ۔

”زانی مرد اور زانیہ عورت میں سے ہر ایک کو سو کوڑے مارے جائیں گے۔“

یہ آیت اپنے مدلول کے اعتبار سے عام ہے جس میں محصن (یعنی شادی شدہ) اور غیر محصن (یعنی غیر شادی شدہ) دونوں شامل ہیں لیکن حدیث رجم کے اتفاق نے اس

غیر محصن (غیر شادی شدہ) کے ساتھ خاص کر دیا ہے حالانکہ حدیث رجم کا تعلق متواتر سے نہیں بلکہ اخبار آحاد سے ہے۔

مگر درست یہ ہے کہ یہ اختلاف حنفی فقہ اور اثری فقہ یا پھر دوسرے الفاظ میں فقہائے اہل الرائے اور فقہائے اہلِ اثر کے درمیان اختلاف رجحان پر مبنی ہے۔

علت روایت کے اسباب

عراق میں صحیح احادیث کی قلت مختلف فرقوں کا گڑھ ہونے کی وجہ سے نبی اکرم صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم کی حدیث پر جھوٹ سے بچنے کے لیے احادیث کو قبول کرنے میں احتیاط کا پہلو غالب تھا اگرچہ وہ لوگ قرآنیہ عمومات کو مطلق رہنے دیتے تھے اور حدیث متواتر یا مشہور جسے قبول عام حاصل ہو اس کے علاوہ کسی روایت سے تخصیص کو جائز قرار نہیں دیتے تھے۔

جب ایک حدیث خاص ہو اور دوسری عام ہو تو اس میں جو متفق علیہ ہوگی اسے عمل میں اوّلیت حاصل ہوگی اور علمائے کرام نے اسی کو قبول کیا ہے جیسا کہ سابقہ اوراق میں امامِ اعظم رحمۃ اللہ علیہ حدیث کو

- وما سقته السماء ففيه العشر
"اور بارانی زمین پر عشر واجب ہے۔"
- عموم کے اعتبار سے حدیث

ليس فيما دون خمسة اوسق
"یعنی پانچ وسق سے کم پیداوار پر عشر واجب نہیں ہے۔"
پر عمل میں مقدم رکھتے تھے۔

احناف کے علمائے کرام جب عام کے قطعی الدلالت ہونے کا خاص کی طرح ذکر کرتے ہیں تو اس کے ساتھ یہ بھی بیان کرتے ہیں کہ یہ اس وقت قطعیت ہے جب وہ مخصوص نہ ہو لیکن کسی خاص دلیل سے جو اس کے ساتھ ملا ہوا ہو اور پھر "فی نفسہ" مستقل ہو اگر اس کی تخصیص کر دی جائے تو باقی میں اس کی دلالت ظنی رہ جاتی ہے۔

اگر ہم اس مسئلے کی وضاحت کریں اور ان جزئیات کو بیان کریں جن سے یہ رائے مستنبط ہے اس سے پہلے ان دلائل کی نشاندہی ضروری ہے جو انہوں نے اثبات کے لیے بیان کیے ہیں اور یہ بھی ضروری ہے کہ احناف کے علمائے کرام کے نزدیک معنی تخصیص کی وضاحت بھی کر دی جائے کیونکہ تخصیص کا مطلب ان کے نزدیک دوسروں سے مختلف ہے۔

مطلق طور پر احناف کے علمائے کرام کسی خاص دلیل کے ساتھ عام دلیل کے جمع ہو جانے کو تخصیص کا موجب قرار نہیں دیتے جیسا کہ شوافع کی رائے ہے کہ خاص عام کے لیے اس وقت مخصص ہوگا جب وہ کلام میں دونوں ایک دوسرے کے متصل واقع ہوں گے۔

تاہم خاص مستقل حیثیت رکھتا ہو اور اگر خاص عام سے متراخی ہو یا اس کے علاوہ تو جو متاخر ہوگا' وہ متقدم کے لیے ناسخ بنے گا اور وہ مخصص نہیں ہوگا۔

چنانچہ تخصیص کی تعریف اس طرح بیان کرتے ہیں:

لو قصر العام علی بعض افرادہ بدلیل مستقل مقتدن۔

تخصیص کے معنی عام کو اس کے بعض' افراد پر کسی متصل اور مستقل دلیل کے ساتھ محدود کرنے کے ہیں۔

بخاری کی وضاحت

''کشف الاسرار'' کے مصنف عبدالعزیز بن احمد بخاری اس تعریف میں ''قیود'' کی تشریح کرتے ہوئے بیان کرتے ہیں:

مستقل کی قید سے صفت استثنا سے احتراز ہو جاتا ہے لیکن ہماری رائے کے نزدیک تخصیص میں معارض معنی کا پایا جانا ضروری ہے لیکن صفت اور استثنا میں معارضہ کے معنی نہیں ہوتے کیونکہ یہ دونوں اس بات کی وضاحت ہوتے ہیں کہ وہ صدر کے حکم میں داخل نہیں ہیں اور ناسخ سے احتراز کرنے کے لیے مقترون کا لفظ استعمال ہوتا ہے کیونکہ اگر تخصیص دلیل متراخی ہو تو وہ نسخ ہے پھر اس کو تخصیص قرار نہیں دیا جا سکتا۔

اس وضاحت سے ہمارے سامنے دو حقیقتیں نمایاں ہوتی ہیں:

(۱) خاص دلیل کے ذریعے عام کو اس وقت خاص کیا جائے گا کہ دونوں کا زمانہ قریب ہو کیونکہ متراخی ہونے کی صورت میں وہ ناسخ ہو جائے گی نہ کہ مخصص۔ دونوں دلیلوں کے مابین اس صورت میں اختلاف پایا جاتا ہے اور ایک پر عموم کے اعتبار سے مختصر یا طویل مدت کے لیے عمل ہوتا رہتا ہے پھر متاخر یعنی ''خاص'' پر آ کر اس عمل کو باطل کر دیتا ہے۔

(۲) ان دونوں نصوص کے مابین اختلاف تخصیص کی بنیاد پر ہے جن کا زمانہ ایک ہو اور دونوں میں موافقت کی کوئی صورت موجود نہ ہو لیکن اس صورت میں کہ ایک کو عام اور دوسری کو اس کا مخصص بنایا جائے کیونکہ ''لفظی قیود'' مثلاً صفت و استثناء وغیرہ میں خاص ہونے کی صلاحیت نہیں ہوتی بلکہ ان کی حیثیت کلام میں اجزاء کو اکٹھا کرنے والے کی ہوتی ہے لہٰذا یہ اپنے بنیادی کلام کے منافی نہیں ہو سکتے اور محاورات میں تخصیص کی مثال لوگوں میں اس طرح کی ہو سکتی ہے۔ مثلاً ایک شخص کسی سے یہ کہے:

لاتعط احدا واعط زیدا.

''زید کو دینا اور کسی کو مت دینا۔''

اس میں پہلا جملہ دوسرے کا مخصص ہے اور وہ مستقل کلام اور دوسرے کے ساتھ ملا ہوا ہے۔

تخصیص کا یہ مطلب نہیں ہے کہ عام کے حکم میں شامل افراد کو حکم سے خارج کر دیا جائے بلکہ اس کا مطلب یہ ہے کہ شارح کے ارادے میں جو تخصیص شامل تھی اس کو واضح کر دیا جائے۔ خبر واحد سے تعلق رکھنے والی جو احادیث ''عام'' کے زمرے میں آتی ہیں، وہ اس بحث میں شامل نہیں ہوں گی۔

امام غزالی کا ارشاد

چنانچہ امام غزالی رحمۃ اللہ علیہ نے ''المستصفی'' میں اس حقیقت کو اس طرح بیان

کرتے ہیں۔

ادلہ کو مخصصہ کا نام دینا جائز ہے اور دلیل سے ہمیشہ متکلم کا ارادہ معلوم ہوتا ہے بلکہ عموم کے موضوع لفظ سے خاص معنی کا ارادہ ظاہر ہوتا ہے۔ تحقیقی اعتبار سے کسی عام صیغہ سے خاص معنی مراد لینے کے لیے تخصیص کا لفظ استعمال ہوتا ہے اور تخصیص کی مثال وہ قرینہ ہے جو کسی لفظ سے مجازی معنی مراد ہونے پر قائم کیا جاتا ہے۔

حقیقت میں تخصیص اور نسخ کے مابین بنیادی اور اساسی فرق پایا جاتا ہے کیونکہ ثابت شدہ احکام میں تبدیلی کا نام نسخ ہے جب عام کو یا اس کے کسی حصے کو منسوخ کر دیا جائے تو جو احکام ان بعض آحاد کے لیے واضح ہوئے تھے وہ تبدیل ہو جاتے ہیں مگر تخصیص کی وجہ سے مخصوص عموم کے حکم میں شامل نہیں ہوگا۔

الفاظ کے عموم و خصوص کی بحث

اور اس بارے میں فروعی مسائل

علمائے احناف کے نزدیک تخصیص کی حقیقت بیان کرنے کے بعد ہم اس مسئلہ پر گفتگو کرتے ہیں جو امام رحمۃ اللہ علیہ اور ان کے شاگردوں سے فروعی مسائل سے متعلق ضروری اور مستنبط ہے۔

یہ وہ اصول ہے کہ ”عام“ جب خاص ہو جائے تو باقی بچے ہوئے آحادہ پر اس کی دلالت ظنی ہو جاتی ہے البتہ ان کی تخصیص خبر واحد بلکہ قیاس سے بھی ہو سکتی ہے چاہے وہ ”عام“ قرآن پاک کی آیت سے ہی خاص کیا ہوا کیوں نہ ہو کیونکہ خبر واحد اور قیاس بھی مجموعی اعتبار سے ظنی ہوتے ہیں لہٰذا وہ اپنے جیسے ظنی کے لیے مخصص بن جاتے ہیں۔

یہ قاعدہ چند فروعی مسائل سے علمائے احناف نے مستنبط کیا ہے چنانچہ ”کشف الاسرار“ کے مصنف عبدالعزیز بن احمد بخاری ان جزئیات کا ذکر کرتے ہوئے بیان کرتے ہیں:

شیخ نے وضاحت کی ہے کہ عام ”مخصوص منہ البعض“ دلیل بن سکتا ہے۔

یہ اس کے مذہب ہونے کی دلیل ہے کہ:

(۱) امام اعظم رحمۃ اللہ علیہ مشروط سودے کے فاسد ہونے کا استدلال اس حدیث

نهى النبي (صلى الله عليه وسلم) عن بيع و شرط

نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے سودا کرنے سے اور شرط عائد کرنے سے منع کیا ہے۔

یہ حدیث عام ''مخصوص منہ البعض '' ہے کیونکہ شرط خیار کا حکم اس سے مخصوص ہے۔

(۲) اسی طرح امامِ اعظم رحمۃ اللہ علیہ نے پڑوسی کے حق شفعہ کے استحقاق پر اس حدیث

''الجار احق بقبفته۔''

ترجمہ: پڑوسی (حق شفعہ کی بدولت مکان خرید کر) قبضہ کرنے کا زیادہ حقدار ہے''۔

سے استدلال کیا ہے حالانکہ یہ حدیث بھی عام ''مخصوص منہ البعض '' ہے کیونک شریک فی المبیع کی موجودگی میں پڑوسی کا حق جواز باطل ہو جاتا ہے۔

(۳) امام محمد رحمۃ اللہ علیہ نے غیر منقولہ جائیداد پر قبضہ کرنے سے پہلے فروخت کے عد جواز پر اس حدیث نهى النبي صلى الله عليه وسلم عن بيع مالم يقبض (نبی اکرم نے ایسے سودے سے منع کیا ہے جس میں قبضہ نہ ہو) سے استدلال ک ہے۔

حالانکہ میراث، مہر اور بدل صلح کی فروخت قبضہ سے پہلے جائز اور اس حدیث س مستثنیٰ ہے۔

اس عام کو امامِ اعظم رحمۃ اللہ علیہ قیاس سے خاص کرتے ہیں۔ امام ابوحنیفہ رحمۃ الل علیہ کے نزدیک عمل کی حجت مؤجب قطعی نہیں ہے کیونکہ قیاس مؤجب قطعی نہیں ہوتی اس لیے وہ مؤجب قطعی کا معارض کیسے بن سکتا ہے؟

شمس الائمہ رحمۃ اللہ نے بھی یہی فرمایا ہے:

یہ ہیں وہ جزئیات جن سے شمس الائمہ نے یہ قاعدہ مستنبط کیا ہے کہ عام تخصیص کے بعد ظنی الدلالت ہوتا ہے جیسا کہ امامِ اعظم رحمۃ اللہ علیہ عام کی تخصیص صرف خبر واحد سے ہی نہیں کرتے بلکہ ان کی تخصیص قیاس سے بھی جائز قرار دیتے ہیں جو خبر واحد سے بھی کم مرتبہ ہوتا ہے لیکن قیاس سے تخصیص کی مثال شمس الائمہ نے بیان نہیں فرمائی کیونکہ حلال بیع والی آیت کے ساتھ ''الفضل ربا'' والی حدیث کو مثال کے طور پر پیش کیا جا سکتا ہے۔

قرآن پاک میں ارشادِ باری تعالیٰ ہے:

واحل الله البيع وحرم الربا.

''اللہ تعالیٰ نے بیع کو حلال کیا ہے اور سود کو حرام قرار دیا ہے۔''

قرآنی آیت میں ہر قسم کی خرید و فروخت کو حلال قرار نہیں دیا گیا بلکہ صرف وہی صورتیں مراد لی جائیں گی جن میں سود لازم نہ آتا ہو۔ حضرت ابوسعید الخذری رضی اللہ تعالیٰ عنہ کی روایت اس معنی کی تائید یا تخصیص پر دلالت کرتی ہے کہ نبی اکرم صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم نے فرمایا:

> ''سونے کا سودا سونے کے ساتھ نقد اور برابر ہونا چاہیے اس میں اضافہ سود ہے، نمک کا سودا نمک کے ساتھ برابر اور دست بدست ہونا چاہیے کیونکہ اضافہ سود ہے جو کا سودا جو کے ساتھ برابر اور دست بدست ہونا چاہیے اور اضافہ سود ہے اور کھجور کا سودا کھجور کے ساتھ بھی برابر اور دست بدست ہونا چاہیے اس لیے کہ اضافہ سود ہے۔''

یہ مشہور حدیث ہے جسے علمائے کرام نے سند قبولیت عطا کی ہے اور اس کو قابلِ عمل سمجھتے ہیں اور اس علت کی وضاحت کر کے غیر منصوصہ اشیائے کو منصوص علیہ پر قیاس کرتے ہیں۔

پس حلال بیع والی آیت میں دو دفعہ تخصیص کی گئی ہے۔

(۱) پہلی مرتبہ تو ان اشیاء میں ربا کو حرام قرار دے کر تخصیص کی گئی ہے جن کا ذکر اس حدیث میں کیا گیا ہے۔

(۲) دوسری مرتبہ ان اشیاء میں بھی ربا کو حرام قرار دیا گیا ہے جو کہ ان کے اہم معنی ہیں۔ اگر چہ علمائے کرام ان کے تعین میں مختلف آراء رکھتے ہیں۔

اس تفصیل سے یہ واضح ہو گیا ہے کہ عام مخصوص ہونے کے بعد حدیث آحاد سے بھی کم درجہ رہ جاتا ہے کیونکہ استدلال میں تو حدیث آحاد قیاس پر مقدم ہوتی ہے اور قیاس میں اس کا معارض بننے کی صلاحیت موجود نہیں ہوتی مگر قیاس اس عام کا معارض بن سکتا ہے جس میں تخصیص کی گئی ہو اور بعض جزئیات کو اس کے عموم میں سے خاص کر لیا گیا ہو اس لیے فقہاء بیان کرتے ہیں کہ ہر خاص نص ''معلل'' ہوتی ہے۔ خواہ وہ علت مستنبط ہی

کیوں نہ ہو پھر اس استنباط کے بعد وہ علت ظاہرہ علت کے حکم مین تبدیل ہو جاتی ہے اور عام کے باقی غیر منصوص افراد کی طرف سرایت کر جاتی ہے اور جو افراد اس علت کی بناء پر نکلتے ہیں، ان کی تعیین نہیں ہو سکتی اس طرح صیغہ عموم کی دلالت میں ہی شک وشبہ پیدا ہو جاتا ہے تو قیاس کا معارض اس حالت مین بھی ہو سکتا ہے اور استدلال میں اس پر مقدم بھی ہو سکتا ہے۔ چنانچہ ''کشف الاسرار'' کے مصنف عبدالعزیز احمد بن بخاری اس کے بارے میں تحریر کرتے ہیں:

''علت نص سے تخصیص کا ارادہ واضح ہو سکتا ہے جبکہ ظاہر نص ہو اور جو اس کا وصف علت ہے، وہ بھی ظاہر ہو پس اس ظاہری دلیل سے ارادہ ''خصوص بہ طور نا'' واقفیت پیدا ہو جاتا ہے اور ارادہ خصوص کا احتمال پیدا ہونے سے عام درجہ علم سے وہ نص ختم ہو جاتی ہے مگر عملی طور پر ختم نہیں ہوتی اس وجہ سے حدیث آحاد اس پر تفوق رکھتی ہے بہر حال وہ اصل کے اعتبار سے واضح ہے اور اگر کوئی شک وشبہ پایا جاتا ہے تو اس کے طریق علم میں ہے۔

اور علم طریق میں شبہ ہونا اس کی اصلیت کو باطل نہیں کرتا مگر جب عام سے کچھ خاص کر لیا جائے تو اس کی اصل میں شک پیدا ہو جاتا ہے اور پھر یہ قیاس کی طرح ہو جاتی ہے کیونکہ قیاس میں اصل کے اعتبار سے شبہ ہوتا ہے کیونکہ نص خاص کے معلول ہونے کے باعث باقی بچے ہوئے افراد مین بھی اس علت کے ثبوت کا احتمال پیدا ہو جاتا ہے اور احتمال سے عمل کے اعتبار سے تو وہ خبر ساقط نہیں ہوتی مگر یقین کو ضرور زائل کر دیتی ہے جیسا کہ پہلے بیان ہو چکا ہے کہ اس کا حاصل بھی یہی ہے کہ صیغہ خصوص کا ثبوت کے ساتھ اس کی علت کے جس میں وہ پائی جائے، سب کے ساتھ ہوتا ہے اور جس میں وہ علت پائی جاتی ہے، وہ مجہول مقدار ہوتا ہے جس کا اثبات کسی ظاہر دلیل سے ہی ہو سکتا ہے اس سے ظاہر ہو گیا کہ اصل دلیل میں شبہ پایا جاتا ہے البتہ وہ یقین موجب نہیں ہو سکتی لیکن عمل موجب ضرور رہتی ہے اور اس مین شبہ کی وجہ سے وہ قیاس کے درجہ مین شامل ہو جاتی ہے کیونکہ اس درجہ سے ضعف قیاس مین بھی پایا جاتا ہے اس کے اندر علت حکم مین دونوں طرف متحد ہونے کا یقین نہیں ہوتا ہے۔

فقہائے حنفیہ اس طرح سے یہ واضح کرتے ہیں کہ صیغہ عموم کی دلالت تخصیص کے بعد ظنی ہوتی ہے اور یہ چیز حلال بیع والی آیت کے ساتھ سود والی حدیث پر صادق آتی ہے کیونکہ جو آیتِ کریمہ بیان کی گئی ہے اس سے صرف وہی چیزیں مستثنیٰ نہیں ہیں جن کے بارے میں ''سود والی حدیث میں وضاحت پائی جاتی ہے بلکہ اس آیت کے عموم سے فقہاء نے ہر اس چیز کو نکال دیا ہے جس میں ''مستنبط علت'' پائی جاتی ہے۔

علت میں اختلاف

پھر علت میں بھی اختلاف پایا جاتا ہے۔ حنفی فقہاء کے نزدیک وہ علت ناپ تول اور جنس میں ایک جیسی ہوتی ہے البتہ وہ اشیاء جو ناپ تول میں آتی ہیں، ان کا جنس میں ایک جیسا ہونا لازمی ہے، وہ اس آیت کے مفہوم سے حدیث کے ذریعے نکل جائے گی اور فقہائے مالکیہ وصف کھانا (ذخیرہ کرنا) اور جنس میں ایک ہونے کو درست قرار نہیں دیتے ہیں، ان کے نزدیک ہر وہ چیز جس کا تعلق مطعومات سے ہو اس کو ذخیرہ کیا جا سکتا ہے اور جنس میں مشترک ہونے کی صورت میں اس کا سودا حرام ہوگا اور وہ مذکورہ آیتِ کریمہ کے مفہوم سے مستثنیٰ ہو جائے گی۔ شافعیہ فقہاء ذخیرہ کرنے کے سلسلہ میں مالکیہ کے ساتھ اتفاق کرتے ہیں اس علت کی وجہ سے جو اشیاء اس آیتِ کریمہ سے نکل جاتی ہیں، وہ مجہول مقدار ہوتی ہیں لہٰذا دلیل اصل میں شک پیدا ہو جائے گا اور وہ یقین کا موجب نہیں رہے گی۔

ہم اس گفتگو میں یہ ضرور کہیں گے کہ جب تخصیص سے پہلے یہ آیت قطعی الدلالت تھی تو صیغہ خاص کے ذریعے قیاس سے مزید چیزوں کو نکالنا نہیں چاہیے تھا کیونکہ قیاس کو نص کے مقابلہ میں نہیں لایا جا سکتا اور اصل دلیل پر وہ نقص کے قابل نہیں ہو سکتا اس وجہ سے عام کی قطعیت واضح ہو جانے کے بعد علت کو غیر منصوص علیہ میں جاری کرنا درست نہیں ہے اور نہ ہی اس کو عام کی قطعیت کے درجے سے اُتار کر ظنیت کے درجہ پر لایا جا سکتا ہے کیونکہ اس صورت میں دعوے کا دلیل مقدمہ بننا لازم آتا ہے۔ دعویٰ تو یہ تھا کہ عام تخصیص کے بعد ظنی ہو جاتا ہے لہٰذا قیاس سے اس کی تخصیص درست ہے اور دلیل کا ایک

اور مقدمہ یہ ہے کہ نص علت کو عمل میں لانا ممکن ہے مگر اس سے عام میں شک پیدا ہو جاتا ہے کیونکہ علت کے مشمولات مجہول ہوتے ہیں اور علت کو عمل میں لانے کے لیے تخصیص بالقیاس ہے اور یہی چیز نتائج کے حوالے سے دعویٰ ہے اگر ہم اعمال علت کے جواز کو تنزل سے کام لے کر تسلیم بھی کر لیں تو اس علت کے ظہور کے اعتبار سے نص کے قریب ہونا ضروری ہے اور جب وہ اسی طرح ظاہر ہو گی تو جن جزوی مسائل پر وہ منطبق ہو گی وہ منصوص علیہ کے حکم میں داخل ہو جائیں گی لہٰذا تخصیص کے بعد باقی بچے ہوئے افراد کا نصوص اور علت کے اعتبار سے متعین اور محدود ہونا ضروری ہے پھر جب وہ معلوم و محدود ہوں گے تو ان پر دلالت بھی قطعی ہو گی اور وہ علت جن افراد پر پائی جائے گی، وہ بھی معین اور معلوم ہوں گے۔

امام فخر الاسلام بزدوی رحمۃ اللہ علیہ اور ان کی پیروی میں دوسروں نے یہ واضح کرنے کی کوشش کی ہے کہ ''عام'' کی دلالت تخصیص کے بعد ظنی رہ جاتی ہے اور وہ خبر آحاد سے بھی کم درجے کے دلائل میں شامل ہوتا ہے۔

ہماری ذمہ داری تھی کہ ہم اس پر غیر معمولی روشنی ڈالیں کیونکہ قرآن پاک کی بہت سی آیات میں تخصیص کی گئی ہے اگر ایسی آیات سے استدلال کرنا اس حد تک کمزور ہے کہ ان کی تخصیص قیاس سے جائز ہے تو بہت سی نصوص قرآنیہ کا قیاس کے معارض ہونا لازم آئے گا اور اس طرح بہت سے جزوی مسائل کو مستثنیٰ کرنا پڑے گا۔

بہت سی ایسی آیات حنفی علمائے کرام نے اپنی کتب میں تحریر کی ہیں جن میں تخصیص کی گئی ہے۔ علمائے کرام مزید وضاحت کرتے ہیں کہ ''آیت موادیث'' ظنی الدلالت ہو گی تو اس کا معارض قیاس بن جائے گا ایسا ہر گز نہیں ہو سکتا کیونکہ فقہاء میں سے کوئی بھی اس بات کا قائل نہیں ہے حالانکہ جو لوگ شدت سے قیاس کی طرف مائل ہیں وہ بھی اس کو ظنی الدلالت نہیں مانتے کیونکہ بات صرف اتنی سی ہے کہ دفاع کا یہ تقاضا ہے کہ ان کے مقرر کردہ قاعدے پر ان کے واضح کردہ فروعی مسائل درست رہ سکیں اور ان کے اساتذہ کے بیان کردہ اصول میں ربط و ضبط قائم رہے۔

امام اعظم رحمۃ اللہ علیہ کی طرف عموم و خصوص کی الفاظ اور ان کی دلالت کے قطعی وظنی ہونے کی نسبت خواہ کیسی بھی ہو ان قضایا کے دلائل سے یہ بات واضح ہو جاتی ہے کہ عراق میں صحیح احادیث کی قلت تھی اور جو آثار ان تک پہنچتے تھے وہ شکوک وشبہات سے محفوظ نہیں ہوتے تھے اس وجہ سے عراق کے فقہاء اور وہاں کے اساتذہ قرآنیہ نصوص کو دلیل کے طور پر پیش کرتے تھے اور اگر کسی آیت کے معنی اور مفہوم کے بارے میں کوئی حدیث سامنے آجاتی تو اس کی طرف ذرا بھی التفات نہیں کرتے تھے۔

اگرچہ انہوں نے یہ قاعدہ مقرر کرلیا کہ خاص نص اپنے موضوع میں وضاحت کی محتاج نہیں ہوتی لہٰذا انہوں نے اس باب میں جو احادیث درج تھیں ان کو آیت کی وضاحت ماننے سے انکار کر دیا اور یہ سمجھا کہ یہ قرآن پاک پر اضافہ کا موجب ہوتی ہیں اگر وہ احادیث مشہور یا مستفیض ہوتیں تو ان کو ضرور قبول کرلیا جاتا اور اگر ان کا تعلق خبر واحد کی اقسام سے ہوتا تو وہ مسترد ہو جاتیں حتیٰ کہ انہوں نے عبارات میں بھی اس مؤقف کو اختیار کیا ہے اور انہوں نے فروعی مسائل سے اس سلسلہ میں کافی دلائل پیش کیے ہیں جن میں قرآن پاک کی خاص نصوص سے استدلال کیا گیا ہے اور جو احادیث اس بارے میں پائی جاتی ہیں انہیں ترک کر دیا گیا ہے کیونکہ وہ احادیث وضاحت میں زیادتی پیدا کرتی ہیں اور ان کے نازک پہلوؤں کی وضاحت کرتی ہیں اس سلسلہ میں ہم یہ بھی کہہ سکتے ہیں کہ اس مسئلہ میں امام اعظم رحمۃ اللہ علیہ نے سراسر قرآنی نص پر اس لیے بھروسہ کیا ہے کہ ان کو حدیث کا علم نہ تھا کیونکہ اگر ان کو حدیث مل جاتی تو قرآن پاک کی تفسیر کے سلسلہ میں وہ اس سے ضرور مدد لیتے۔

اس لیے انہوں نے قرآنی عموم کے متعلق یہ قاعدہ مقرر کرلیا کہ عام قطعی الدلالت ہوتا ہے اور اس کے قطعی الدلالت ہونے کی وجہ سے انہوں نے اس موضوع کی بہت سی ایسی احادیث کو یہ کہہ کر مسترد کر دیا کہ وہ ظنی الدلالت ہیں اور عموم قرآن ثبوت اور دلالت دونوں کے اعتبار سے قطعی ہے لہٰذا احادیث آحاد اس سے معارض نہیں ہوسکتیں اس کے لیے انہوں نے امام اعظم رحمۃ اللہ علیہ اور ان کے شاگردوں سے دلائل پیش کیے ہیں جن

میں انہوں نے عموم قرآن سے استدلال کیا ہے اور احادیث آحاد کی جانب التفات نہیں کیا مگر یہاں بھی یہی کہنا مناسب ہوگا کہ امامِ اعظم کو ان احادیث کا علم نہیں تھا ورنہ وہ ان کو مسترد نہ کرتے اور کبھی بھی آیات کو ان کے عموم پر نہ چھوڑتے اس کے بعد ہم عراق کے فقہاء کو اس بات کی وضاحت کرتے ہوئے دیکھتے ہیں کہ عام تخصیص کے بعد ظنی الدلالت ہوتا ہے لہٰذا اس کی تخصیص دوبارہ قیاس سے بھی جائز ہے۔

اس بناء پر انہوں نے ایک طرف تو قیاس میں وسعت سے کام لیا اور دوسری طرف مخصوص نص کے معنی اور مفہوم میں توسیع پیدا کر دی حتیٰ کہ اس کی لفظی دلالت سے علت اور سبب کی طرف تجاوز کیا اور تخصیص کو الفاظ کے معنی و مفہوم تک محدود نہیں رہنے دیا بلکہ تخصیص میں اس کے علل اور اوصاف کو بھی مؤثر سمجھنے لگے۔

پھر اس پر اکتفاء نہیں کیا بلکہ اس سے مزید بڑھ کر اس بات کے قائل ہو گئے کہ قیاس بھی تخصیص کے بعد قرآنی نص کا معارض ہو سکتا ہے۔ یہ قیاس کے متعلق متاخرین کا انتہا پسندی ہے جو متقدمین کے اقوال سے ذرا بھی مطابقت نہیں رکھتا لیکن ان کے قیاسات کی کثرت کو ضرور واضح کرتا ہے۔

مجمل اور مفصل احکام

ایک اور قانونی بحث

شرعی احکام کے مآخذ

قرآن پاک ہی اسلامی شریعت کے احکام کا مصدر اور ماخذ ہے جس سے شریعت کے بنیادی وفروعی مسائل ماخوذ ہیں اور اسی سے شرعی دلائل کو قوتِ استدلال حاصل ہوتی ہے اس لحاظ سے قرآن پاک شریعت اور اس کے احکام کا جامع ہے۔ چنانچہ عبداللہ بن عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہ سے منقول ہے:

''جس شخص نے قرآن پاک کو جمع کر لیا اس نے بہت وزنی و بھاری کام کیا یوں سمجھئے کہ ایسا شخص نبوت کو اپنے دونوں پہلوؤں پر اُٹھائے ہوئے ہے مگر اس کی طرح وحی نازل نہیں ہوتی۔''

ان حزم ظاہری بیان کرتے ہیں:

فقہی آراء کے ابواب میں سے کوئی باب بھی ایسا نہیں جس کی اصل قرآن پاک سے نہ ملتی ہو اور نبی اکرم صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم کی سنت اس کا اعلان نہ کرتی ہو۔

قرآن پاک میں ارشادِ باری تعالیٰ ہے:

مَا فَرَّطْنَا فِي الْكِتَابِ مِنْ شَيْءٍ

ترجمہ: ؟؟؟؟

حضرت عائشہ صدیقہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا فرمایا کرتی تھیں:

''میں نے قرآن پاک پڑھ لیا ہے اب اس کے بعد مجھے کسی دوسری چیز کی ضرورت نہیں ہے۔''

پس قرآن پاک شریعت کے لیے کلی ضابطے کی حیثیت رکھتا ہے جیسا کہ مذکورہ نصوص اور دیگر دلائل سے واضح ہوتا ہے اس بات کی اشد ضرورت تھی کہ وہ شریعت کے اصول مجملاً طور پر بیان کرے جو تفصیل اور توضیح کے محتاج ہوں لہٰذا بعض شرعی احکام کے استنباط واستخراج کے لیے نبی اکرم صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم کی سنت سے مدد حاصل کیے بغیر گزارا نہیں ہے۔

جیسا کہ قرآن پاک میں ارشادِ باری تعالیٰ ہے:

وَاَنْزَلْنَآ اِلَیْکَ الذِّکْرَ لِتُبَیِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ اِلَیْهِمْ

ترجمہ: اور ہم نے تمہاری طرف قرآن نازل کیا ہے تاکہ تم لوگوں کو واضح طور پر بتاؤ جو ان کی طرف نازل کیا گیا ہے۔

آیات احکام کی تحقیق کرنے سے معلوم ہوتا ہے کہ اکثر احکام وضاحت کے محتاج نہیں ہیں جیسا کہ حد قذف کے بارے میں فرمایا:

وَالَّذِیْنَ یَرْمُوْنَ الْمُحْصَنٰتِ ثُمَّ لَمْ یَاْتُوْا بِاَرْبَعَةِ شُهَدَآءَ فَاجْلِدُوْهُمْ
ثَمٰنِیْنَ جَلْدَةً وَّلَا تَقْبَلُوْا لَهُمْ شَهَادَةً اَبَدًا وَاُولٰٓئِکَ هُمُ الْفٰسِقُوْنَ

جو لوگ عفت مآب عورتوں پر الزام لگاتے ہیں اور پھر گواہ بھی پیش نہیں کرتے انہیں اسی کوڑے لگاؤ اور پھر کبھی ان کی گواہی قبول نہ کرنا یہ گناہ گار لوگ ہیں۔

اس طرح وہ آیت کریمہ ہے جس میں لعان اور اس کا طریقہ بتایا گیا ہے۔:

وَالَّذِیْنَ یَرْمُوْنَ اَزْوَاجَهُمْ وَلَمْ یَکُنْ لَّهُمْ شُهَدَآءُ اِلَّآ اَنْفُسُهُمْ
فَشَهَادَةُ اَحَدِهِمْ اَرْبَعُ شَهٰدٰتٍ بِاللّٰهِ لا اِنَّهٗ لَمِنَ الصّٰدِقِیْنَ ۝
وَالْخَامِسَةُ اَنَّ لَعْنَتَ اللّٰهِ عَلَیْهِ اِنْ کَانَ مِنَ الْکٰذِبِیْنَ ۝ وَیَدْرَؤُا
عَنْهَا الْعَذَابَ اَنْ تَشْهَدَ اَرْبَعَ شَهٰدٰتٍ بِاللّٰهِ اِنَّهٗ لَمِنَ الْکٰذِبِیْنَ ۝

وَالْخَامِسَةَ اَنَّ غَضَبَ اللّٰهِ عَلَيْهَآ اِنْ كَانَ مِنَ الصّٰدِقِيْنَ ۝

”جو لوگ اپنی بیویوں پر (زنا کا) الزام عائد کرتے ہیں اور اپنے علاوہ ان کے پاس کوئی گواہ نہیں ہوتا تو وہ خود ہی چار مرتبہ اللہ (کے نام کی) قسم اٹھا کر یہ کہیں گے کہ وہ سچ کہہ رہے ہیں اور پانچویں مرتبہ یہ کہیں گے کہ اگر وہ جھوٹ کہہ رہے ہوں تو ان پر اللہ کی لعنت ہو اور وہ عورت چار مرتبہ اللہ (کے نام کی) قسم اٹھا کر یہ گواہی دے گی کہ وہ مرد جھوٹ کہہ رہا ہے۔ اور پانچویں مرتبہ یہ کہے گی کہ اگر وہ مرد سچ کہہ رہا ہو تو اس عورت پر اللہ کی طرف سے غضب ہو۔ (اور پھر) اس عورت کو سزا نہیں دی جائے گی“۔

اس آیتِ کریمہ میں لعان اور اس کا طریقہ بیان کر دیا گیا ہے اور سنت نے وہ احکام بیان کر دیے ہیں جو مرتب ہوئے ہیں مگر احکام سے متعلق بعض آیات قرآن پاک میں مجمل بھی ہیں جو تفصیل کی محتاج ہیں اور بعض کچھ اخفاء پایا جاتا ہے جو تفسیر اور تاویل کا تقاضا کرتی ہیں اور بعض مطلق ہیں جو مقید کر دی گئی ہیں۔ وعلیٰ ہذا القیاس

بلاشبہ علمائے اسلام فقہاء اور محدثین سب اس پر اتفاق کرتے ہیں کہ سنت قرآن پاک کو واضح کرنے والی ہے مگر ان دونوں گروہوں میں بہت زیادہ اختلاف بھی پایا جاتا ہے۔

فقہائے اہل الرائے قرآن پاک کو اس کے معنی اور مدلول کے اعتبار سے محتاجِ بیان نہیں مانتے اور کسی آیت کے بارے میں سنت سے جو کچھ ثابت ہوتا ہے اس کی حیثیت ایک زائد چیز کی ہے جو صرف اس صورت میں قابلِ قبول ہو سکتی ہے کہ ثبوت کے اعتبار سے اس کے برابر ہو۔

مگر محدثین فقہاء کا مسلک یہ ہے کہ قرآن احکام کے بارے میں جو کچھ بھی احادیث اور سنت سے ثابت ہوگا۔ قرآن کے عمومی احکام کے لیے اس کی حیثیت مخصص کی ہوگی اور مطلق اور خصوص کے لیے ”مقید“ اور ”مبین“ ہوگا لہٰذا خاص نص بھی کبھی کبھار وضاحت کی محتاج ہو سکتی ہے اور اس کے بارے میں جو کچھ سنت میں وارد ہوگا' وہ اس کی وضاحت بن

جائے گا۔ پس فقہائے اہل الرائے جن کے پیشوا امامِ اعظم رحمۃ اللہ علیہ ہیں' ان کی رائے یہ ہے کہ اگر کتاب اللہ وضاحت کی محتاج ہو تو سنت اس کی ''مبین'' بن سکتی ہے مگر محدثین کے مقابلہ میں فقہاء کے نزدیک ایسے بیان کی ضرورت بہت کم پیش آتی ہے۔

حنفی فقہاء کے بیانات سے معلوم ہوتا ہے کہ سنت کے بیان کی تین اقسام ہیں:

(۱) بیانِ تقریر

یعنی سنت کا بیان آیت کے معنی میں تاکیدی مفہوم پیدا کرے جیسا کہ ماہِ رمضان کے بارے میں حدیث بیان ہوئی ہے۔

صوموا الرویة وافطروا الرویة۔

''چاند کو دیکھ کر روزہ رکھو اور اسے دیکھ کر ہی عید الفطر کرو''۔

ترجمہ: اللہ تعالیٰ کے اس قول کے مطابق یہ حدیث موکدہ ہے۔

شَهْرُ رَمَضَانَ الَّذِیْٓ اُنْزِلَ فِیْهِ الْقُرْاٰنُ هُدًی لِّلنَّاسِ وَبَیِّنٰتٍ مِّنَ الْهُدٰی وَالْفُرْقَانِ فَمَنْ شَهِدَ مِنْكُمُ الشَّهْرَ فَلْیَصُمْهُ

''رمضان کا وہ مہینہ جس میں وہ قرآن نازل ہو جو لوگوں کے لیے ہدایت ہے اور ہدایت کے واضح دلائل پر مشتمل ہے اور (حق و باطل میں) فرق کرنے والا ہے جس شخص کو وہ مہینہ ملے وہ اس میں روزے رکھے۔''

(۲) بیانِ تفسیر

کسی مجمل یا مشترک حکم کی وضاحت کرنا مجمل کی مثال یہ ہے کہ قرآن پاک اجمالی طور پر زکوٰۃ اور حج وغیرہ کا حکم دیا ہے۔ مثلاً نماز مگر اس کے ارکان اور اوقات کی وضاحت نہیں ہوئی لیکن نبی اکرم صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم نے اپنے عمل سے ان کی وضاحت کر دی۔

نبی اکرم صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم نے فرمایا:

صلوا کمار ایتمونی اصلی۔

''تم اسی طرح نماز پڑھو جیسے مجھے نماز پڑھتے ہوئے دیکھتے ہو''۔

اسی طرح زکوٰۃ کا مسئلہ ہے جس کی تفصیل سنت نے بیان کی ہے۔ چنانچہ سونا اور چاندی کی زکوٰۃ کے بارے میں نبی اکرم صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم نے فرمایا:

هاتو اربع عشر اموالکم ۔

''اپنے مال کا چالیسواں حصہ پیش کرو۔''

اپنے کارندوں کو حکم نامے تحریر کر کے جانوروں اور کھیتی کی زکوٰۃ کی وضاحت کی۔

اسی طرح قرآن پاک نے حج کا ذکر مجملاً کیا ہے لیکن نبی اکرم صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم کی سنت نے حج کے مناسک کی وضاحت فرمائی ہے۔

جیسے آیت سرقہ مجمل ہے۔

اَلسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوْٓا اَيْدِيَهُمَا جَزَآءً بِمَا كَسَبَا نَكَالًا مِّنَ اللّٰهِ ۔

''چور مرد اور چور عورت کے ہاتھ کاٹ دو یہ اللہ کی طرف سے ان کے عمل کی سزا ہے''۔

سنت نے چوری شدہ مال کا نصاب بھی مقرر کیا ہے کہ کم از کم اتنے مال کی چوری پر ہاتھ کاٹنا واجب ہے پھر اس کی شرائط بیان کی ہیں اور یہ فرمایا ہے کہ ہاتھ فلاں جگہ سے کاٹا جائے گا۔

آیت رُبا

وَاَحَلَّ اللّٰهُ الْبَيْعَ وَ حَرَّمَ الرِّبَا ۔

''اللہ تعالیٰ نے خرید و فروخت کو حلال قرار دیا ہے اور سود کو حرام قرار دیا ہے''۔

احناف کے علمائے کرام کے نزدیک یہ مجمل ہے جس کی تفصیل سنتِ نبوی ﷺ میں پائی جاتی ہے اور سنتِ نبوی ﷺ نے ہی سودی اموال کا تعین اور سود کی حد مقرر کیے ہیں۔

سنتِ نبوی ﷺ نے جن مشترک الفاظ کی وضاحت کی ہے، ان میں ایک آیت مندرجہ ذیل ہے:

وَالْمُطَلَّقَاتُ يَتَرَبَّصْنَ بِاَنْفُسِهِنَّ ثَلَاثَةَ قُرُوْءٍ ۔

''اور طلاق یافتہ عورتیں تین قروء تک عدت بسر کریں''۔

اس آیتِ کریمہ میں لفظ قروء اہنداء سے ہے جو ''طہر'' اور ''حیض'' دونوں معنی کے لیے لغت میں مقرر کیا گیا ہے تو آیتِ کریمہ میں ''قروء'' کے معنی طہر بھی ہو سکتا تھا اور حیض بھی مگر سنت ماثورہ سے یہ ثابت ہے کہ اس سے مراد حیض ہے نبی اکرم صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم نے فرمایا:

طلاق الامة ثنتان وعدتها حيضتان۔

کنیز کی طلاق دو مرتبہ ہوگی اور اس کی عدت دو حیض ہیں''۔

پس معلوم ہو گیا کہ قروء سے مراد حیض ہے، طہر نہیں ہے ورنہ نبی اکرم صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم عدتها حيضتان'' کی بجائے ''طہر تان'' کا لفظ استعمال کرتے۔

اس نوعیت کا بیان ''مبین'' سے متصل بھی ہو سکتا اور منفصل بھی ہو سکتا ہے اور یہ بھی ممکن ہے کہ دونوں ہم زمانہ بھی ہوں اور یہ بھی ہو سکتا ہے کہ آگے پیچھے بھی ہوں لیکن اس صورت میں ضرورت سے زیادہ تاخیر مناسب نہیں ہوگی چونکہ اس کے نتیجے میں تکلیف مالایطاق کی صورت لازم آ گئی اور کیونکہ وہ حکم خفی ہے اس لیے اس پر عمل کرنا بھی ممکن نہیں ہوگا کیونکہ اس پر عمل کرنے کا مطالبہ ایک محال چیز کے مطالبے کے مترادف ہے جو اصول فقہ کے تمام ماہرین کے نزدیک جائز نہیں ہے۔ احناف اس بات کے قائل ہیں کہ عموم کی تخصیص کے حکم اور عمومی حکم کے درمیان زیادہ فرق کا ہونا درست نہیں ہے چونکہ عموم کی تخصیص کا مطلب ہی یہی ہے کہ اس حکم میں صرف عموم کے بعض افراد مراد ہیں۔

کیونکہ تخصیص کا حکم عموم کو مخصوص کر دیتا ہے اور مخصوص کرنے والا حکم قرینے کی حیثیت رکھتا ہے اس لیے اس حکم کا عمومی حکم کے ہمراہ ہونا ضروری ہے۔

احناف اس بات کے قائل ہیں کہ حکم کے وجوب کے اعتبار سے عام اور خاص یکساں حیثیت کے مالک ہیں لہٰذا اگر خاص کا حکم عام سے مؤخر ہو تو خاص کے حکم آنے سے پہلے عام کے تمام افراد عمومی حکم کے پابند ہو چکے ہوں گے اور مخصوص حکم آ جانے کے بعد ان کے سابقہ عمل کا ابطال لازم آئے گا لہٰذا ایسے حکم کو تخصیص کی بجائے تنسیخ اور تفسیر کی بجائے تبدیلی قرار دینا مناسب ہوگا۔

مجمل ومشترک کی وضاحت

حنفی مکتبہ فکر سے تعلق رکھنے والے اصول فقہ کے ماہرین نے مجمل ومشترک کی وضاحت اور عمومی حکم کی تخصیص کے درمیان فرق کیا ہے کیونکہ مجمل یا مشترک کی وضاحت کی حیثیت صرف بیان اور تفسیر کی ہوتی ہے کیونکہ جب تک ان میں موجود خفاء کو واضح نہ کیا جائے اس وقت تک ان پر عمل کرنا ممکن نہیں ہوتا لیکن جس حکم میں عمومی حکم کی تخصیص کی گئی ہو وہ حکم محض وضاحت پر مشتمل نہیں ہوتا کیونکہ عام کے حکم میں کوئی خفا موجود نہیں ہے اس لیے مخصوص کا حکم ایک مستقل مقابل کی حیثیت رکھتا ہے اس میں اور عام میں من وجہ وضاحت کی کیفیت نہیں پائی جاتی اس لیے اس کے مقابل حیثیت کو ترجیح دینے کے لیے یہ ضروری ہے کہ یہ عام حکم کے ہمراہ ہو اس کے اور عام کے درمیان کوئی فرق نہ ہو۔

شمس الائمہ ابوبکر سہیل بن احمد سرخسی رحمۃ اللہ علیہ تحریر کرتے ہیں:

مجمل کی وضاحت محض وضاحت ہوتی ہے چونکہ کسی بھی لفظ کی وضاحت کے لیے یہ بات بنیادی شرط ہے کہ اس لفظ میں کئی معنی کا احتمال موجود ہوں اور اس لفظ کے حکم پر بذاتِ خود عمل کیا جانا ممکن نہ ہو اور اس مجمل کے ذریعے جو حکم مراد ہو وضاحت میں اس کی تفسیر کر دی گئی ہو اور یہ شرط صرف مجمل کی وضاحت میں ہی پائی جاتی ہے چونکہ وہ ہر اعتبار سے وضاحت پر مشتمل ہوتا ہے اس میں کسی بھی حوالے سے معارض یا مقابل بننے کی ضرورت موجود نہیں ہوتی اس لیے اس کا مفعول ذکر کرنا بھی جائز ہے لیکن جس حکم میں کسی عام حکم کی تخصیص کی گئی ہو اس میں ہر اعتبار سے وضاحت نہیں کی جاتی بلکہ حقیقت یہ ہوتی ہے کہ جس حوالے سے عمومی حکم میں تخصیص کا احتمال ہوتا ہے اس اعتبار سے تخصیص حکم

وضاحت کی حیثیت رکھتا ہے لیکن عمومی حکم کے افراد کے اعتبار سے تخصیص حکم کی حیثیت ایک مستقل معارض اور مقابل کی ہوتی ہے یوں ان دونوں کی مثال شرط یا استثناء کی طرح ہوگی۔ یہی وجہ ہے کہ اسے وضاحت کے طور پر موصول قرار دینا جائز ہے اور مفعول کی صورت میں اسے عمومی حکم کا ناسخ اور معارض قرار دیا جائے گا۔

(۳) ''بیان تبدیل''

اسے نسخ بھی کہا جاتا ہے احناف کے نزدیک کسی قرآنی حکم کو دوسرے قرآنی حکم یا حدیث کے ذریعے نسخ کیا جا سکتا ہے لیکن اس حدیث کے لیے یہ شرط ہے کہ وہ مشہور یا متواتر ہو آگے چل کر ہم نسخ، اس کے احکام، اس کی شرائط وغیرہ کے بارے میں تفصیل سے گفتگو کریں گے یہاں مختصر طور پر اتنا ہی کافی ہے۔

یہ وہ قواعد ہیں جنہیں حنفی فقہ میں علم اصول کے ماہرین نے امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ اور ان کے شاگردوں سے منقول مختلف فقہی فروعی مسائل کی روشنی میں مقرر کیا ہے کیونکہ امام صاحب نے قرآن مجید کے احکام کی وضاحت کے دوران سنت کو بنیادی ذریعہ قرار دیا اور تمام علماء کے نزدیک قرآن کے احکام کی وضاحت کے لیے سنت بنیادی ماخذ کی حیثیت رکھتی ہے اس لیے امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ جیسے جلیل القدر جن سے بے شمار جزوی مسائل منقول ہیں، وہ سنت کو نظر انداز نہیں کر سکتا کیونکہ یہ ایک واضح سی بات ہے کہ قرآنی احکام کو سنت کی مدد کے بغیر نہیں سمجھا جا سکتا۔

اصولِ فقہ کے مشہور ماہر امام ابو اسحاق شاطبی رحمۃ اللہ علیہ اپنی تصنیف ''الموافقات'' میں تحریر کرتے ہیں:

''قرآن مجید سے احکام کے استنباط کے دوران صرف قرآن پر ہی انحصار نہیں کیا جائے گا بلکہ سنت میں قرآنی احکام کی جو وضاحت کی گئی ہے اسے بھی پیشِ نظر رکھا جائے گا اس کی وجہ یہ ہے کہ قرآن نے بنیادی اصول بیان کیے ہیں۔ نماز، زکوۃ، روزہ، حج وغیرہ ان تمام احکام کا اجمالی ذکر قرآن میں موجود ہے مگر سنت کی مدد کے بغیر ان کی تفصیلات سے آگاہی ممکن نہیں ہے۔''[1]

سنت کی قانونی حیثیت

کیا سنت کے مقابلہ میں قیاس ہو سکتا ہے؟

شرعی احکام کا دوسرا بنیادی ماخذ

شرعی احکام کا یہ دوسرا بنیادی ماخذ ہے جس پر امامِ اعظم رحمۃ اللہ علیہ نے اپنے اجتہاد اور استنباط کی بنیاد رکھی ہے۔ قرآن مجید کے بعد دوسرا درجہ سنتِ نبوی ﷺ کا ہے کیونکہ قرآن مجید اسلامی شریعت کا ستون اور اس کا اصل سرچشمہ ہے اور قرآن مجید سے ہی یہ واضح ہوتا ہے کہ سنتِ نبوی ﷺ بھی شریعت کا منبع اور مصدر ہے لہٰذا سنت کا درجہ قرآن مجید کے بعد میں ہوگا۔ سنت کیونکہ قرآن مجید کے کلیات کی ''مفسر'' اور ''مبین'' ہے اس اعتبار سے وہ قرآن مجید سے متاخر ہوگی اور اسے قرآن پاک سے وہی نسبت حاصل ہوگی جو تابع کو متبوع سے ہوتی ہے۔

حدیث سے قیاس کا ثبوت

بہت سی احادیث سے واضح ہوتا ہے کہ سنت کا درجہ استدلال میں قرآن مجید کے بعد میں ہے۔ مثلاً حضرت معاذ بن جبل رضی اللہ تعالیٰ عنہ سے منقول ہے کہ جب نبی اکرم صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم نے انہیں یمن کی طرف قاضی بنا کر بھیجا تو اس وقت ان سے دریافت فرمایا' تم وہاں مختلف امور کا فیصلہ کس طرح کرو گے؟

حضرت معاذ بن جبل رضی اللہ تعالیٰ عنہ نے جواب دیا' قرآن مجید سے۔

نبی اکرم صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم نے دریافت فرمایا:

''اگر وہ حکم قرآن پاک میں نہ ملا تو پھر کیا کرو گے؟''

حضرت معاذ بن جبل رضی اللہ تعالیٰ عنہ نے جواب دیا:

پھر میں نبی اکرم صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم کی سنت کے مطابق فیصلہ کروں گا۔

نبی اکرم صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم نے پھر دریافت فرمایا:

''اگر وہ حکم سنتِ رسول ﷺ میں بھی نہ ملا تو؟''

حضرت معاذ بن جبل رضی اللہ تعالیٰ عنہ نے جواب دیا:

''پھر میں اپنی رائے سے اجتہاد کروں گا۔''

حضرت عمر کا فرمان

اسی طرح حضرت عمر فاروق رضی اللہ تعالیٰ عنہ نے قاضی شریح رحمۃ اللہ علیہ کو ایک فرمان تحریر کر کے بھیجا:

''اگر تمہارے پر کوئی فیصلہ لایا جائے تو سب سے پہلے کتاب اللہ کے مطابق فیصلہ کرو اور اگر کتاب اللہ میں اس کا حکم نہ ملے تو پھر نبی اکرم صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم کی سنت سے فیصلہ کرو۔''

حضرت عبداللہ بن مسعود کی رائے

حضرت عبداللہ بن مسعود رضی اللہ تعالیٰ عنہ بیان کرتے ہیں:

''تم میں سے جس شخص کو قاضی بنایا جائے، اسے چاہیے کہ سب سے پہلے قرآن مجید سے مسئلہ کا حل تلاش کرے اگر قرآن مجید میں سے بھی مسئلہ کا حل نہ ملے تو پھر نبی اکرم صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم کی سنت کی طرف رجوع کر لے۔''

حضرت عبداللہ بن عباس رضی اللہ تعالیٰ عنہ سے بھی اسی طرح کی ایک روایت منقول ہے۔

یہ ایک ایسی حقیقت ہے جو امامِ اعظم رحمۃ اللہ علیہ سے ثابت ہے اور امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ نے خود اس کی تصریح کی ہے جیسا کہ اصول استنباط پر گفتگو کے آغاز میں ہم اس کی وضاحت کر چکے ہیں۔

پس جو چیز قرآن مجید سے ثابت ہو، حنفی فقہاء اسے ''قطعی'' اور جو نبی اکرم صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم کی سنت سے ثابت ہو اسے ''ظنی'' کہتے ہیں، وہ قرآنی احکام کو فرض اور اوامرِ سنت کو واجب قرار دیتے ہیں۔ منہیات کا بھی یہی حال ہے جو قرآن پاک کی رو سے ''منہی عنہ'' یعنی ممنوع ہو اسے حرام اور جو سنت ظنی سے واضح ہو اسے مکروہ تحریمی قرار دیتے ہیں۔

یہ تمام فرق اس وجہ سے ہے کہ ثبوت اور استدلال کے اعتبار سے سنت کا درجہ قرآن مجید کے بعد میں آتا ہے البتہ اس کی جہت ثبوت کے لحاظ سے مختلف ہے اور استدلال احکام کے اعتبار سے اس کی حیثیت جدا ہے۔ فقہاء کے مابین یہ بحث نہایت اہم ہے۔ اکثر فقہاء نے تو یہ بھی کہہ دیا ہے کہ وہ سنت پر قیاس کو بھی مقدم رکھتے تھے۔

لیکن یہ امر بحث طلب ہے کہ امامِ اعظم رحمۃ اللہ علیہ سے جو فروعی مسائل اور احادیث منقول ہیں ان کا تتبع کر کے یہ معلوم کرنا چاہیے کہ ان کے فقہی آراء روایت کے مقابلہ میں کس نوعیت کے ہیں؟ امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ نے ان احادیث کی مخالفت کی ہے یا موافقت کی ہے؟

ایک الزام کا جواب

اس سے پہلے کہ ہم اس بارے میں گفتگو کریں کہ اصولِ فقہ کے ماہرین نے اس امام جلیل کے اصولِ استخراج کے متعلق کیا رائے قائم کی ہے؟ اور فروعی مسائل کے استنباط میں بھی انھوں نے سنتِ نبوی ﷺ پر کس درجہ بھروسہ کیا ہے، ہم اس الزام کی پُرزور طریقے سے تردید کرنا چاہتے ہیں جو ان پر لگائے گئے تھے کہ وہ قیاس کو حدیث پر مقدم رکھتے ہیں اور اکثر علمائے کرام کی نظر میں جو احادیث درست تھیں، آپ ان کو قبول کرنے سے انکار کردیتے تھے۔

سنت کی مخالفت کا الزام امامِ اعظم رحمۃ اللہ علیہ پر ان کی زندگی میں ہی عائد کیا جاچکا تھا اور امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کی وفات کے بعد مخالفین نے اس الزام کو خوب اُچھالا حالانکہ امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ نے خود ہی اس الزام کی تردید کی اور اس سے اپنی برأت کا

اظہار کرتے ہوئے فرمایا کرتے تھے۔

> ''اللہ کی قسم! وہ لوگ جھوٹے اور الزام تراشی کرنے والے ہیں جو یہ کہتے ہیں کہ ہم قیاس کو سنت پر مقدم قرار دیتے ہیں حالانکہ نص کے بعد قیاس کی کوئی گنجائش باقی نہیں رہتی ہے۔''

امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ نے اس طرح حقیقت کا اظہار کر دیا ہے یعنی آپ نے صراحتاً اس بات کا اقرار کیا ہے کہ نص نہ ملنے کی صورت میں مجبوراً قیاس کو اختیار کرنا پڑتا ہے اور نص کی موجودگی میں اس کی کوئی ضرورت نہیں ہوتی ہے۔

امام ابوحنیفہ کی وضاحت

امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ یہاں تک تصریح بیان کرتے ہیں کہ وہ قیاس سے سخت ضرورت کے وقت ہی کام لیتے تھے۔ چنانچہ یہ بھی فرماتے ہیں:

> ''ہم اس وقت تک قیاس سے کام نہیں لیتے تھے جب تک کوئی شدید ضرورت پیش نہ آ جائے، ہم مسئلہ کے بارے میں کتاب اللہ، سنت رسول ﷺ اور صحابہ کرام رضوان اللہ علیہم اجمعین کے فیصلوں سے دلیل تلاش کرتے تھے اگر اس مسئلے کو جس کے بارے میں نص کا حکم موجود نہیں ہے اسے اس مسئلہ پر قیاس کرتے ہیں جس کے بارے میں نص کا حکم موجود ہے۔''

ہم سب سے پہلے قرآن مجید سے دلیل تلاش کرتے تھے اگر مسئلہ کا حل قرآن مجید میں نہ ملتا تو پھر نبی اکرم صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم کی سنت کی طرف رجوع کرتے تھے اگر وہاں بھی مسئلہ حل نہ ہوتا تو پھر صحابہ کرام رضوان اللہ علیہم اجمعین کے فیصلوں میں مسئلہ کا حل تلاش کرتے تھے اگر صحابہ کرام رضوان اللہ علیہم اجمعین کسی حکم پر اتفاق کرتے تھے تو ہم بھی اس عمل پر متفق ہو جاتے تھے لیکن جب کسی معاملہ میں صحابہ کرام رضوان اللہ علیہم اجمعین متفق نہ ہوتے تو ہم دونوں مسئلوں کے مابین کسی مشترکہ علت کی بناء پر قیاس کر لیتے تھے یہاں تک کہ حکم واضح ہو جاتا تھا۔''

امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ سے یہ بھی منقول ہے:

''ہم سب سے پہلے قرآن مجید پر عمل کرتے ہیں پھر اس کے بعد نبی اکرم صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم کی سنت پر اور پھر اس کے بعد ان احادیث پر جو حضرت ابوبکر صدیق' حضرت عمر فاروق' حضرت عثمان غنی اور حضرت علی رضوان اللہ علیہم اجمعین سے منقول ہیں۔''

نبی اکرم صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم سے جو حکم ثابت ہوتا ہم اس کو ہر حال میں قبول کرتے تھے اور کسی بھی صورت میں اس کی خلاف ورزی کرنے کی جرأت نہیں رکھتے تھے اور جہاں تک صحابہ کرام رضوان اللہ علیہم اجمعین کے اقوال اور فیصلوں کا تعلق ہے تو ہم ان میں سے بہتر کا انتخاب کرتے ہیں اور اب تابعین اور تبع تابعین کے اقوال اور فتاویٰ باقی رہ جاتے ہیں تو وہ بھی آدمی تھے اور ہم بھی آدمی ہیں۔''

ایک روایت سے معلوم ہوتا ہے کہ ابوجعفر المنصور نے امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کو تحریر کرکے بھیجا:

''مجھے یہ خبر پہنچی ہے کہ آپ قیاس کو حدیث پر مقدم رکھتے ہیں۔''

امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ نے جوابی ''خط'' میں تحریر فرمایا:

''بات یہ نہیں ہے جو امیر المومنین تک پہنچی ہے بلکہ ہم تو سب سے پہلے قرآن مجید پر عمل کرتے ہیں پھر نبی اکرم صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم کی سنت پر اور اس کے بعد حضرت ابوبکر صدیق' حضرت عمر فاروق' حضرت عثمان غنی اور حضرت علی رضوان اللہ علیہم اجمعین کے قضایا کو سامنے رکھتے ہیں پھر باقی صحابہ کرام رضوان اللہ علیہم اجمعین کے فیصلوں کو اور اگر صحابہ کرام رضوان اللہ علیہم اجمعین اس معاملہ میں متفق نہ ہوں تو بے شک پھر میں قیاس سے کام لیتا ہوں کیونکہ اللہ تعالیٰ اور اس کی مخلوق کے مابین کسی قسم کی مماثلت نہیں ہوتی ہے۔''

امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کے مذکورہ بالا واضح بیانات سے معلوم ہوتا ہے کہ امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کو اپنے بارے میں لوگوں کی الزام تراشیوں کا علم ہو چکا تھا' آپ نے

ان الزام تراشیوں کی تردید بھی کی اور ان باتوں سے قطعی انکار کر دیا جو ان لوگوں سے غلط طور پر آپ کی طرف منسوب کی جا رہی تھیں۔ چنانچہ آپ نے ابوجعفر المنصور کی طرف اپنے خط میں مزید وضاحت کی تھی۔

ہماری رائے کے مطابق امام صاحب کا یہ مسلک ہرگز نہیں تھا کہ وہ حدیث پر قیاس ظنی کو مقدم رکھتے تھے بلکہ ہم نہایت یقین کے ساتھ یہ کہہ سکتے ہیں کہ اُمتِ مسلمہ میں کوئی فقیہہ بھی صحیح حدیث پر قیاس ظنی کو مقدم نہیں رکھ سکتا البتہ روایت یا کسی راوی کے کلام کو اس وقت مسترد کیا جا سکتا ہے جب وہ اصولِ دین میں سے کسی اصول کی مخالفت کریں یا قرآن مجید کے خلاف ہو مگر اس کا مطلب ہرگز یہ نہیں کہ حدیث پر قیاس کو ترجیح حاصل ہے یا حدیث کو ترک کر کے قیاس کو مآخذ تسلیم کیا گیا ہے کیونکہ اس روایت کو اس وجہ سے غیر مستند قرار دیا جا رہا ہے کہ وہ دین کی قطعی اصل کے منافی ہے اور استنباط کے وقت قطعی اصول کے مقابلہ میں ظنی اصول ٹھہر نہیں سکتا بلکہ ایسی صورت میں قطعی اصول دلیل بنایا جاتا ہے اور ظن کی عدم صحت کا حکم لگایا جاتا ہے۔ اخبار آحاد پر گفتگو کے وقت ہم اس موضوع پر مزید تفصیل بیان کریں گے۔

احادیث کے طور پر منقول روایات

کی اصطلاحی اقسام

روایات کی اقسام

اب ہم اس موضوع پر گفتگو کرتے ہیں کہ امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کیسی حدیث کو قبول کرتے تھے اور کیسی حدیث کو مسترد کر دیا کرتے تھے۔

محدثین اور اصولِ فقہ کے ماہرین نے راویوں کی تعداد کے اعتبار سے حدیث کو تین اقسام میں تقسیم کیا ہے اور وہ تینوں اقسام مندرجہ ذیل ہیں:

(۱) احادیث متواترہ

(۲) احادیث مشہورہ

(۳) احادیث آحاد

دوسری صدی ہجری میں احادیث آحاد کو اخبار خاصہ کے نام سے یاد کیا جاتا تھا۔

احادیث متواترہ

امام فخر الاسلام البزدوی رحمۃ اللہ علیہ حدیث متواترہ کی تعریف کرتے ہوئے بیان کرتے ہیں:

"حدیث متواترہ وہ حدیث ہے جو اتنے زیادہ آدمیوں سے منقول ہو جن کا شمار کرنا ناممکن ہو اور ان کی زیادہ تعداد مختلف مقامات پر ہونے کی وجہ سے اس بات کا ذرا بھی وہم موجود نہ ہو کہ اتنے زیادہ اور نیک لوگ اس قدر دور دراز رہتے ہوئے جھوٹ بولنے پر متفق

ہو سکتے ہیں، یہ صورت پوری سند میں شروع سے آخر تک موجود ہو جیسے قرآن مجید کی نقل و کتابت، پانچ وقت کی نماز اور نماز کی رکعتوں کی تعداد، زکوٰۃ کی مقدار اور اس قسم کی دوسری اشیاء جو تواتر سے ثابت ہیں۔“

احادیث متواتر معنوی طور پر تو موجود ہیں اور ان کے تواتر پر سب متفق ہیں لیکن ایسی احادیث جن کے الفاظ بھی متواتر ہوں، وہ احادیث بہت کم ہیں اور پھر ان کے تواتر پر کسی کا اتفاق بھی نہیں ہے۔ مثلاً

من كذب على متعمدا فليتبوا مقعده من النار.

اس حدیث کے متعلق ادعا کیا گیا ہے کہ حدیث متواتر باللفظ ہے اور جن احادیث کے متواتر بالمعنی ہونے پر سب کا اتفاق ہوا، ان میں سے ایک حدیث یہ بھی ہے۔

انما الاعمال بالنيات وانما لكل امرى مانوى فمن كانت هجرته الى الله ورسوله فهجرته الى الله ورسوله ومن كانت هجرته لدنيا يصيبها اوامرأة نيكعها فهجرته لما هاجر اليه.

حدیثِ متواترہ سے یقینی علم حاصل ہوتا ہے۔ بعض علمائے کرام کا قول ہے:

”جو علم حدیثِ متواترہ سے حاصل ہوتا ہے، وہ اس علم کی مانند مستند ہے جیسا علم ”مشاہدہ“ سے حاصل ہوتا ہے۔“

ایک دوسرا گروہ یہ بیان کرتا ہے کہ متواترہ احادیث سے صرف اطمینان بخش علم حاصل ہوتا ہے مگر یقینی علم حاصل نہیں ہوتا اور ان علمائے کرام کے نزدیک اطمینان کا مفہوم یہ ہے کہ اس میں شک وشبہ کا احتمال باقی رہتا ہے اور وہ اپنی رائے کے اثبات میں یہ بیان کرتے ہیں کہ تواتر احادیث کے مجموعہ سے حاصل ہوتا ہے اور جب انفرادی طور پر ہر ایک حدیث میں جھوٹ کا احتمال پایا جاتا ہے اگر یہ درست مان لیا جائے کہ حالت اجتماع میں جھوٹ ہونے کا احتمال ختم ہو جاتا ہے تو ممکن کا ممتنع ہونا لازم آئے گا اور کسی جائز کا ناممکن ہونا باطل ہے اور جو چیز باطل کی طرف لے کر جانے والی ہے، اصل میں وہ خود باطل ہوتی ہے لہٰذا جھوٹ کے احتمال کو ختم کرنا بھی باطل ٹھہرے گا۔

پھر اس منطقی سوچ کی تائید واقعات سے بھی ہوتی ہے۔ اگرچہ ہم اکثر گروہوں کو دیکھتے ہیں کہ وہ غیر صادقہ اخبار پر بھی اتفاق کرتے ہیں اور ان کے نزدیک وہ خبریں متواتر کی حیثیت رکھتی ہیں اور اخلاف نے اسلاف سے حاصل کی ہیں حالانکہ ان کے بطلان اور جھوٹ پر دلائل موجود ہیں لیکن جمہور کا مؤقف یہی ہے کہ متواتر حدیث مشاہدہ کی طرح یقینی علم کا فائدہ دیتی ہے۔ یہ دلیل ہے کہ از روئے طبع لوگ اس کو تسلیم کرتے ہیں۔ اگرچہ وہ اپنے آباؤ اجداد کو بھی متواتر حدیث سے ہی پہچانتے ہیں جس طرح مشاہدہ سے اپنی اولاد کو پہچانتے ہیں، اس علم کی بنیاد بھی تواتر ہی پر ہے کہ کبھی وہ جھوٹے بچے تھے پھر بڑے ہو کر جوان ہو گئے جس طرح وہ اپنی اولاد میں یہی بات دیکھتے ہیں اسی طرح جہت کعبہ کی پہچان بھی متواتر حدیث پر مبنی ہے جیسے وہ اپنے گھروں کا رخ مشاہدہ سے جانتے ہیں۔

ہمیشہ یہ بات منطقی لحاظ سے درست تسلیم کی جاتی ہے کہ لوگ طبیعت اور سوچ کے لحاظ سے مختلف ہوتے ہیں اور ایک کی طبیعت دوسرے سے نہیں ملتی اس اختلاف کے باوجود اگر وہ کسی حدیث پر اتفاق کرتے ہیں تو ان کا متفق ہونا یا تو سماع پر مبنی ہوگا یا محض اختراع پر لیکن اتنے آدمیوں کا محض اختراع پر اتفاق باطل ہے کیونکہ ان کی کثرت اور ان کا حد شمار سے نکلنا اس بات کو ناممکن بنا دیتا ہے کہ وہ از خود کسی "اختراعی چیز" پر اتفاق کر لیں اور اب یہی صورت باقی رہتی ہے کہ ہو سکتا ہے کہ یہ اتفاق سماع پر مبنی ہو اس طرح متواتر حدیث سے قطعی علم کی وضاحت ہو جاتی ہے۔

متواترہ احادیث امام صاحب رحمۃ اللہ علیہ کے نزدیک حجت ہیں اور کسی طریقے سے یہ وضاحت نہیں ہوتی کہ امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کو کس حدیث کے بارے میں متواتر ہونے کا علم ہوتا تو آپ اس کے علم ہونے کے باوجود اس حدیث سے انکار کر دیتے تھے ایسا کسی صورت میں بھی ممکن نہیں ہو سکتا تھا۔

مشہورہ احادیث وہ احادیث ہیں جن کے پہلے اور دوسرے طبقہ میں آحاد راوی موجود ہوں اور اس کے بعد وہ حدیث پھیل گئی اور اس حدیث کو اتنے زیادہ لوگوں نے نقل کیا کہ اتنی زیادہ تعداد میں آدمیوں کا جھوٹ پر اتفاق کرنا ناممکن ہوتا ہے۔

چنانچہ "کشف الاسرار" کے مصنف عبدالعزیز احمد بن بخاری فرماتے ہیں:

"اگر وہ حدیث دوسری یا تیسری صدی ہجری میں مشہور ہو چکی ہو تو اس حدیث کی یہ شہرت مستند سمجھی جائے گی لیکن جو حدیث تیسری صدی ہجری کے بعد مشہور ہوئی ہو وہ حدیث غیر مستند قرار دی جائے گی اور اس وجہ سے کسی حدیث کو بھی مشہور قرار نہیں دیا جائے گا کیونکہ آحاد کو بھی بعد کی صدیوں میں شہرت حاصل ہوگئی تھی اور ایسی احادیث کو نہ تو مشہور کہا جائے گا اور نہ ان سے قرآن پاک پر اضافہ جائز ہوگا۔

ہم نے حدیث مشہورہ کی جو تعریف بیان کی ہے اس تعریف کو حدیث کے علمائے کرام اور اصولِ فقہ کے ماہرین دونوں نے درست تسلیم کیا ہے مگر اس کے حکم بارے میں مختلف الرائے ہیں۔

ایک گروہ کا یہ کہنا ہے کہ مشہور حدیث خبر واحد کی ایک قسم ہے اور وہ ظنی علم کا فائدہ دیتی ہے اور اس پر صرف عمل کے لیے اکتفاء کیا جا سکتا ہے مگر حنفی مذہب کے اکثر علمائے تخریج نے یہ مؤقف اختیار کیا ہے کہ مشہور حدیث متواترہ حدیث کی طرح ہوتی ہے اور ان دونوں احادیث کے درمیان فرق صرف اتنا ہے کہ استدلالی علم مشہور حدیث سے حاصل ہوتا ہے اور یہ مشاہدہ کے علم کی طرح ضروری علم کا فائدہ نہیں دیتی ہے۔

حنفی مذہب کے علمائے تخریج میں سے دوسرا گروہ یہ رائے رکھتا ہے کہ مشہور حدیث سے اطمینان بخش علم حاصل ہوتا ہے مگر یقینی علم حاصل نہیں ہوتا اور ان کے نزدیک مشہور حدیث کا درجہ متواتر حدیث سے کم اور حدیث آحاد سے اوپر کا درجہ رکھتی ہے۔ علمائے تخریج اسے درمیانی درجہ اس لیے دیتے ہیں کہ اس سے قرآن کے احکام پر اضافہ ہو نہ کہ اس سے جواز کا پہلو نکل آئے۔

اس تفصیل سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ حنفی مذہب کے علمائے تخریج امام صاحب رحمۃ اللہ علیہ اور ان کے شاگردوں سے اس بات پر تو اتفاق کرتے ہیں کہ مشہور حدیث سے قرآن کے احکام میں اضافہ کرنا جائز ہے کیونکہ مرتبہ کے اعتبار سے احادیث آحاد مطلقہ سے قوی ہوتی ہے۔

لیکن ان کے مابین اس کے متعلق اختلاف پایا جاتا ہے کہ کیا وہ یقینی علم کا فائدہ دینے میں متواتر حدیث کے درجہ پر آسکتی ہے یا اس سے کم درجہ ہے؟

جو زائد احکام مشہورہ احادیث سے واضح ہوئے ہیں ان کی چند مثالیں مندرجہ ذیل ہیں:

(۱) نبی اکرم صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم نے فرمایا:

الثیب بالثیب جلد مائة ورجم بالحجارة۔

شادی شدہ زانی مرد وعورت کو سو کوڑے لگا کر سنگسار کر دیا جائے گا۔

مشہور حدیث سے واضح ہوتا ہے:

(۲) ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم رجم ماعز المازنی۔

نبی اکرم نے ماعز کو سنگسار کروا دیا تھا۔

مشہور حدیث سے واضح ہوتا ہے اسی طرح موزوں پر مسح کرنا بھی ثابت ہے۔

(۳) انه صلی اللہ علیہ وسلم مسح علی الخفین۔

نبی اکرم نے موزوں پر مسح کیا تھا۔

(۴) قسم توڑنے کے کفارہ میں لگاتار روزوں کی شرط بھی ابن مسعود کی مشہور روایت سے ثابت ہے۔

اس تفصیل سے معلوم ہوتا ہے کہ حنفی مذہب میں اصحاب تخریج کو اس قسم کے فروعی مسائل نے اس فیصلے تک پہنچایا کہ امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ حدیث مشہور کو یقین بالیقین کے قریب کا درجہ قرار دیتے تھے اور اس سے قرآن پاک کے عام کو خاص کرنے اور قرآن پاک کے احکام پر اضافہ کو بھی جائز سمجھتے تھے۔

اصحاب تخریج کا یہ اختلاف کہ مشہور حدیث متواتر حدیث کی طرح یقین کا فائدہ دیتی ہے یا پھر اس سے کم درجہ پر ان فروعی مسائل کے احکام پر اثر انداز نہیں ہوتا جو امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ سے منقول ہیں۔

امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ اور ان کے معاصرین کے الفاظ میں حدیث آحاد یا حدیث

خاصہ وہ حدیث ہے جسے ایک یا ایک سے زیادہ راوی بیان کرتے ہوں مگر وہ شہرت کے درجہ پر نہیں پہنچ سکی۔

احادیثِ آحاد کی نسبت نبی اکرم صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم کی طرف ترجیحی گمان کی بناء پر ہوتی ہے نہ کہ یقینی علم کی بناء پر۔ علمائے کرام اس کے متعلق اس وجہ سے بیان کرتے ہیں:

انه اتصال فيه شبهة.

اس کے متصل ہونے میں شبہ پایا جاتا ہے۔

امام فخر الاسلام البزدوی رحمۃ اللہ علیہ بیان کرتے ہیں:

اس کے اتصال میں ظاہری اور باطنی دونوں اعتبار سے شک وشبہ پایا جاتا ہے اس لیے کہ نبی اکرم صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم کے ساتھ اس کا اتصال ظاہری اعتبار سے قطعی نہیں ہوتا اور اُمتِ مسلمہ سے اسے باطنی لحاظ سے قبولِ عام کی سند حاصل نہیں ہوتی۔ نیز راویوں کی تعداد میں اضافہ اسے حدیث آحاد ہونے سے نکال نہیں سکتی جب تک وہ شہرت یا تواتر کی حد تک نہ پہنچ جاتی ہو۔

اجتہاد کے دور میں خبر واحد کے حجت ہونے سے اکثر لوگوں نے انکار کیا ہے کیونکہ یہ وہ دور تھا جب نبی اکرم صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم کی جانب جھوٹ کی نسبت عام ہو چکی تھی اور صحیح اور غیر صحیح احادیث کے درمیان اختلاط پیدا ہو گیا تھا۔

اس شبہ اور اختلاط کی بناء پر امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ نے بصرہ میں ان لوگوں کے ساتھ ”مناقشہ“ کا ذکر کیا ہے جو حدیثِ آحاد کے حجت ہونے سے انکار کرتے تھے اور بصرہ میں جو مدت سے ”اعتزال“ کا مرکز بنا ہوا تھا، وہاں مختلف طبقے اور فرقے موجود تھے کیونکہ نظریات میں اختلاف نبی اکرم صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم پر کثرت سے جھوٹی باتیں منسوب کرنا، صحیح اور غیر صحیح احادیث میں عدم تمیز تو امامِ اعظم رحمۃ اللہ علیہ کے دور میں زیادہ احتیاط اور ہمت کے ساتھ تھی کیونکہ اصول وضوابط اس دور میں مکمل طور پر مقرر نہیں ہوئے تھے اور نہ ہی صحیحہ احادیث کے مجموعے تیار ہوئے تھے اس دور میں اہلِ ہواء کے

مختلف گروہ اور فرقے نمایاں ہو چکے تھے اور یہ سب گروہ اپنے مسلک پر فخر کرتے تھے مگر فقہائے جمہور اُمت اور محدثین پر بھروسہ کرتے تھے اور ان کے آستانے پر اطمینان حاصل کرتے تھے اور ایسے ماحول میں فقہاء اور محدثین حق کو تلاش کر رہے تھے۔

یہی وجہ تھی کہ فقہائے جمہور کی یہ رائے ہے کہ خبر واحد کو ثقہ اور عال سے قبول کیا جائے اور اس سے عمل پر تو دلیل بھی پیش کی جا سکتی ہے مگر عقیدہ پر نہیں کیونکہ عقائد کے لیے لازم ہے کہ وہ یقینی دلائل پر مبنی ہوں جس میں ذرا برابر بھی شک وشبہ کی گنجائش باقی نہ ہو۔

اس لیے کہ عقائد نام ہے یقینی علم کا اور یہ قطعی علمی دلیل ہی سے حاصل ہو سکتا ہے اور کسی ظنی دلیل سے جو شک وشبہ سے ماوراء نہ ہو اس سے حاصل نہیں ہو سکتا ہے۔

لیکن رجحان پر عمل کی بنیاد ہوتی ہے اور اس کے لیے صرف اتنا ہی کافی ہے کہ اس میں جھوٹ کا احتمال موجود نہ ہو اور جو دلیل سے ثابت شدہ ہو اور مطلق احتمال کی نفی ضروری نہیں ہے۔ نیز اس کا راوی عادل اور ثقہ ہو اور اس کے سچ کا پہلو جھوٹ کے پہلو پر غالب ہو لیکن ایسی حدیث میں جھوٹی دلیل کا احتمال تو باقی رہے گا مگر سچ کا احتمال دلیل کی بناء پر ہوگا اور اس لیے اس پر عمل اس کے تقاضے کے مطابق کیا جائے گا۔

اسی بنیاد پر لوگ اپنے قضایا کا فیصلہ کرتے، اپنے معاملات سرانجام دیتے اور اپنا عمل جاری رکھتے تھے اور اگر یہ کہا جائے کہ قطعی دلائل کی استقامت اعمال کے بغیر حاصل نہیں ہو سکتی تو احکام کا معطل ہونا لازم آئے گا اور نہ تو لوگوں کے معاملات میں استقامت باقی رہے گی نہ حق کے مطابق فیصلہ ہو سکے گا اور نہ باطل کو ختم کیا جا سکے گا۔

احناف کے نزدیک خبر واحد کی قانونی حیثیت

امام اعظم کا خبر واحد کو حجت تسلیم کرنا

آئمہ فقہاء میں سے امام اعظم رحمۃ اللہ علیہ سب سے پہلے شخص ہیں جو احادیث آحاد کو قبول کرتے اور حجت مانتے تھے اگر امام ابو حنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کو اپنی رائے کے خلاف حدیث مل جاتی تو حدیث کے الفاظ کو تقاضے کے مطابق تبدیل کر لیتے تھے جیسا کہ پہلے بیان کیا گیا ہے کہ غلام کی دی ہوئی امان کے متعلق حضرت عمر فاروق رضی اللہ تعالیٰ عنہ کا فتویٰ پا کر امام ابو حنیفہ رحمۃ اللہ علیہ نے اپنی رائے سے رجوع کر لیا تھا اور جب ایک صحابی کے فتویٰ کے مقابلہ میں ان کی یہ کیفیت تھی جو آحاد کے طریقے سے امام ابو حنیفہ رحمۃ اللہ علیہ تک پہنچا تھا تو نبی اکرم صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم کی حدیث کے مقابلہ میں امام اعظم رحمۃ اللہ علیہ کی کیا کیفیت ہوگی جو اسی طریق سے ان تک پہنچی ہوگی؟

ہم ان احادیث آحاد کو یہاں بیان نہیں کریں گے جن کو امام ابو حنیفہ رحمۃ اللہ علیہ نے قبول کیا تھا کیونکہ وہ احادیث ”کتاب الآثار“ امام ابو یوسف رحمۃ اللہ علیہ اور ”کتاب الآثار“ امام محمد رحمۃ اللہ علیہ میں موجود ہیں، ان کا مطالعہ کرنے سے یہ معلوم ہو جائے گا کہ امام ابو حنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کس طرح آحاد احادیث کو قبول کرتے، انہیں روایت کرتے اور اپنی فقہی آراء کے لیے ان کو بنیاد قرار دیتے تھے۔

امام ابو حنیفہ رحمۃ اللہ علیہ ان احادیث کے متن کو لے لیتے تھے اور پھر ان سے احکام علل کا استخراج کرتے تھے پھر اگر ان پر قیاس کرنا مناسب ہوتا اور اس سے لوگوں کے

مسائل حل ہو سکتے ہیں تو قیاس کر لیتے تھے۔

ہم معزز قارئین کرام کے سامنے ان دو کتب کے حوالے پیش کرتے ہیں جو بلاشبہ مستند النسبت ہیں۔

حدیث آحاد کو امام اعظم رحمۃ اللہ علیہ اپنے شاگردوں کے سامنے واضح کرتے اور وہ ان سے لسے حاصل کرتے تھے اب ہم امام محمد رحمۃ اللہ علیہ کو دیکھتے ہیں کہ وہ خبر واحد کی حجیت کے اثبات میں ”الاصل“ سے نہایت تفصیل کے ساتھ آثار صحیفہ سے دلائل قائم کرتے ہیں اور ہر ایک کو امام محمد رحمۃ اللہ علیہ کے بارے میں معلوم ہے کہ وہ حنفی مذہب کے بنیادی احکام و اصول کے شارح ہیں اور حنفی مذہب کے ناقل ہیں اور فکر اور سوچ کو واضح مشکل میں پیش کرتے ہیں۔

چنانچہ انہوں نے نبی اکرم صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم اور صحابہ کرام رضوان اللہ علیہم اجمعین سے متعدد واقعات بیان کیے ہیں جن سے یہ واضح ہوتا ہے کہ صحابہ کرام رضوان اللہ علیہم اجمعین اخبار آحاد کو کس طرح قبول کرتے تھے؟ اور نبی اکرم صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم ان کے اس فعل کو صحیح قرار دیتے تھے پھر نبی اکرم صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم کی وفات کے بعد کسی نے بھی اخبار آحاد کو قبول کرنے پر اعتراض نہیں کیا تھا اور جہاں تک دوسری کا تعلق ہے کہ اکثر لوگ کبھی کبھار احتیاط کے طور پر اطلاع دینے والے کی دی ہوئی اطلاع کے لیے دوسرے آدمی کی گواہی حلف کے ذریعے حاصل کرتے تھے اور یہ سب کچھ صرف اطمینان کے طور پر ہوتا تھا۔ امام محمد رحمۃ اللہ علیہ نے ”اصل“ یعنی المبسوط میں یہ تمام واقعات ”باب التجارۃ“ میں بیان کیے ہیں۔

اب ہم یہاں کچھ ایسے اقتباسات نقل کریں گے جن سے ظاہر ہو جاتا ہے کہ ”فقہ عراقی“ کس درجہ احادیث آحاد پر بھروسہ کرتی تھی۔

حضرت ابوبکر صدیق رضی اللہ تعالیٰ عنہ کا طرز عمل

(۱) امام محمد رحمۃ اللہ علیہ نے مغیرہ بن شعبہ سے توریث جدہ یعنی راوی کی وراثت کے بارے میں حدیث بیان کی ہے کہ انہوں نے حضرت ابوبکر صدیق رضی اللہ تعالیٰ

عنہ کے سامنے یہ گواہی دی کہ نبی اکرم صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم نے دادی کو چھٹا حصہ (1/6) دِیا تھا تو حضرت ابوبکر صدیق رضی اللہ تعالیٰ عنہ نے فرمایا کہ کوئی دوسرا گواہ پیش کرو پھر محمد بن سلمہ نے آ کر گواہی دی تو حضرت ابوبکر صدیق رضی اللہ تعالیٰ عنہ نے دادی کو چھٹا حصہ دِلا دیا۔

یہ ایک دینی معاملہ ہے جس میں ''خبر آحاد'' کو حضرت ابوبکر صدیق رضی اللہ تعالیٰ عنہ نے قبول کیا اور مزید تاکید کے لیے دوسرا گواہ پیش کرنے کا حکم دیا تھا۔

حضرت عمر فاروق رضی اللہ تعالیٰ عنہ کا طرزِ عمل

(۲) روایت ہے کہ حضرت عمر بن الخطاب رضی اللہ تعالیٰ عنہ کے سامنے ابوموسیٰ الاشعری نے گواہی دی کہ نبی اکرم صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم نے فرمایا ہے:

''جب کوئی شخص کسی کے گھر جائے تو گھر میں داخل ہونے سے پہلے تین مرتبہ اجازت طلب کرے اور پھر بھی گھر والوں کی طرف سے اجازت نہ ملے تو اس کو چاہیے کہ وہ واپس آ جائے۔''

اس پر حضرت عمر فاروق رضی اللہ تعالیٰ عنہ نے دوسرا گواہ پیش کرنے کو کہا۔ تو پھر ابوسعید الخدری رحمۃ اللہ علیہ نے گواہی دی تھی۔

امام محمد رحمۃ اللہ علیہ تحریر کرتے ہیں کہ:

ان دونوں احادیث میں مطابقت پیدا کرنے کے لیے حضرت ابوبکر صدیق رضی اللہ تعالیٰ عنہ اور حضرت عمر فاروق رضی اللہ تعالیٰ عنہ نے دوسرا گواہ صرف احتیاط کے طور پر طلب کیا تھا ورنہ ایک ہی کو حدیث کافی تھی۔

(۳) امام محمد رحمۃ اللہ علیہ کی رائے

دین کے احکام میں بھی امام محمد رحمۃ اللہ تعالیٰ علیہ نے خبر واحد قبول کی ہے۔ حضرت عمر فاروق رضی اللہ تعالیٰ عنہ کی اس حدیث کی بناء پر جس میں بیوی کو مقتول شوہر کی دیت میں وراثت دِلائی گئی ہے حالانکہ حضرت عمر فاروق رضی اللہ تعالیٰ عنہ ابتدائے امر میں ایسی صورت میں عورت کو وارث نہیں بناتے تھے مگر جب ضحاک بن سفیان کلابی نے گواہی دی

کہ:

نبی اکرم صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم نے مجھے تحریر فرمایا تھا کہ اشیم منابی کی بیوہ عورت کو اس کے مقتول شوہر اشیم کی دیت سے وراثت کا حصہ دیا جائے۔ چنانچہ یہ خبر واحد حضرت عمر فاروق رضی اللہ تعالیٰ عنہ نے قبول کر لی تھی۔

نبی اکرم کا مکتوب گرامی

(۴) یہ روایت بھی امام محمد رحمۃ اللہ علیہ نے بیان کی ہے کہ نبی اکرم صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم نے قیصر روم کی طرف وحیۃ الکلبی کو اپنا خط دے کر بھیجا تھا جس میں اسے اسلام کی طرف دعوت دی گئی تھی۔ چنانچہ یہ خط اس بات کی دلیل تھا۔

(۵) امام محمد رحمۃ اللہ علیہ بیان کرتے ہیں کہ حضرت علی رضی اللہ تعالیٰ عنہ فرمایا کرتے تھے اگر میں نے نبی اکرم صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم سے کوئی حدیث خود براہِ راست نہ سُنی ہوتی تو کوئی دوسرا شخص آ کر اس حدیث کو مجھ سے بیان کرتے تو میں اس سے حلف لیتا تھا لیکن ایک مرتبہ حضرت ابوبکر صدیق رضی اللہ تعالیٰ عنہ نے مجھے ایک حدیث سنائی اور وہ سچے آدمی تھے۔

حضرت علی رضی اللہ تعالیٰ عنہ کا یہ قول امام محمد رحمۃ اللہ علیہ بیان کرتے ہوئے پھر ''مسئلہ یمین'' کی وضاحت کرتے ہوئے تحریر کرتے ہیں کہ اس کو حضرت علی رضی اللہ تعالیٰ عنہ نے نقل کیا ہے کہ وہ گواہ سے قسم لیتے تھے اور دعویٰ کرنے والے سے حلف لیتے تھے اور راوی سے بھی اسی طرح حلف لیا کرتے تھے۔ اگرچہ وہ یہ سمجھتے تھے کہ قسم سے حدیث کا تزکیہ ہو جاتا ہے جس طرح لعان میں شوہر اور بیوی کی گواہیوں کا حال ہے کہ جو شخص جھوٹ سے پاک نہیں ہے اس کی حدیث حجت نہیں ہوگی جب تک اس کا تزکیہ یمین سے نہ ہو جائے جس طرح نبی اکرم صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم نے حضرت ابوبکر صدیق رضی اللہ تعالیٰ عنہ کو صدیق کے لقب سے ملقب کیا اور ان کے تزکیہ کے لیے یہی کافی ہے۔

امام محمد رحمۃ اللہ علیہ نے مسائل دین میں خبر واحد کے قبولِ اثبات میں جو واقعات

بیان کیے ہیں، ان میں سے چند اقتباسات ہم نے یہاں نقل کر دیے ہیں جن سے واضح ہو جاتا ہے کہ رویتِ ہلال اور حلال و حرام کے مسائل حدیثِ آحاد سے ثابت ہو سکتے ہیں اور امامِ اعظم رحمۃ اللہ علیہ کے مذہب میں یہ طے شدہ ہے جسے انہوں نے اپنے شاگردوں کو املا کرا دیا تھا اور انہوں نے اپنے استاد سے اس بارے میں اتفاق کیا ہے اور اس پر عمل بھی کرتے رہتے تھے۔

لہٰذا حلال و حرام جیسے مسائل میں اخبارِ آحاد قابلِ قبول ہیں اگرچہ اسی فیصلے کی تائید اور اثبات کے لیے امام محمد رحمۃ اللہ علیہ نے وہ واقعات بیان کیے ہیں جن میں سے کچھ کو ہم نے نقل کر دیا ہے۔

جب یہ واضح ہو گیا کہ اخبارِ آحاد امامِ اعظم رحمۃ اللہ علیہ کے نزدیک مقبول ہیں تو استنباط میں احادیثِ آحاد کو قبول نہ کرنا معقولیت سے خالی ہے، خاص طور پر جب وہ متعدد حوالوں سے منقول ہوئی ہوں۔

اس تفصیل سے معلوم ہوتا ہے کہ امامِ اعظم رحمۃ اللہ علیہ اور ان کے اصحاب اور بعد کے حنفی علمائے کرام راوی کے عدل اور ضبط کی وہی شرط لگاتے ہیں جو دوسرے فقہاء اور محدثین نے لگائی تھی بلکہ معنیٰ ''ضبط'' کی وضاحت میں حنفی علمائے کرام دوسروں کی نسبت زیادہ احتیاط سے کام لیتے ہیں۔

امام فخر الاسلام البزدوی رحمۃ اللہ علیہ نے اپنے ''اصول'' میں ضبط کی نہایت دقیق تعریف کی ہے۔ چنانچہ وہ تحریر کرتے ہیں:

''راوی کے ''ضبط'' سے مراد یہ ہے کہ اس نے مکمل طور پر کلام کو سنا ہو اور پھر اس کی حقیقت کو اچھی طرح سمجھا ہو اور پھر اپنی بھرپور کوشش کے ساتھ اس کو یاد رکھا ہو اور اس کی حدود کی حفاظت پر اس نے یقین سے کام لیا ہو اور اپنے متعلق احتیاط کے طور پر کام لے کر اس کے روایت کرنے تک تکرار کے ذریعہ اس کی نگہداشت کرتا رہا ہو''۔

ضبط کی دو اقسام ہیں: ۔

(۱) ضبطِ متن، یعنی حدیث کے متن کے الفاظ کو یاد رکھنا۔

(۲) فقہی اور شرعی معنی کو بھی راوی الفاظ کے ساتھ یاد رکھے۔

یہ ضبط زیادہ مکمل ہے اور ضبط مطلق کے لفظ سے کامل ضبط ہی مراد ہوتا ہے جس شخص کے اندر فطری طور پر غفلت زیادہ ہوگی اس کی حدیث حجت نہیں ہوگی کیونکہ اس میں ضبط کی اول قسم مفقود ہے اور تعارض کے وقت اسی بناء پر ایک فقیہہ کی روایت کو غیر فقیہہ کی روایت پر ترجیح حاصل ہوگی۔

اس وضاحت سے معلوم ہوسکتا ہے کہ حنفی فقہاء ضبط کی تعریف میں انتہائی احتیاط سے کام لیتے ہیں اور کامل ضبط میں فقہ راوی کو بھی شامل کرتے ہیں لیکن قبول روایت کے لیے فقہ راوی کو شرط قرار نہیں دیتے بلکہ اختلاف کی صورت میں اسے ترجیح کے لیے اساس قرار دیتے ہیں کہ اگر فقیہہ راوی اور غیر فقیہہ کی روایتوں میں اختلاف پیدا ہو جائے تو فقیہہ کی روایت کو ترجیح دی جائے گی کیونکہ اس میں ضبط اور احتیاط زیادہ پائی جاتی ہے اور وہ دینی معاملات کو زیادہ سمجھتا ہے۔

امامِ اعظم رحمۃ اللہ علیہ بھی امام اوزاعی رحمۃ اللہ علیہ کے ساتھ اپنے ایک مناظرہ میں فقہ راوی کا لفظ استعمال کرتے ہیں، ہم من وعن اس مناظرہ کو نقل کرتے ہیں، جو یہ ہے:

سفیان بن عیینہ بیان کرتے ہیں:

امامِ اعظم اور امام اوزاعی رحمۃ اللہ علیہما مکہ میں ’’دارالحناطین‘‘ میں جمع ہوئے تو امام اوزاعی نے امامِ اعظم رحمۃ اللہ علیہ سے دریافت کیا:

’’آپ رکوع میں جاتے وقت اور رکوع سے اُٹھتے وقت ’’رفع یدین‘‘ کیوں نہیں کرتے؟‘‘

امامِ اعظم رحمۃ اللہ علیہ نے جواب دیا:

’’اس لیے کہ صحت کے ساتھ نبی اکرم صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم سے ثابت نہیں ہے کہ نبی اکرم صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم نے ان موقعوں پر رفع یدین کیا کرتے تھے۔‘‘

امام اوزاعی رحمۃ اللہ علیہ نے سوال کیا:

’’یہ کیسے ممکن ہے! حالانکہ امام زہری نے مجھ سے اور انہوں نے سالم سے اور سالم

نے اپنے والد عبداللہ سے روایت کی ہے کہ نبی اکرم صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم نماز شروع کرتے وقت، رکوع میں جاتے وقت اور رکوع سے اُٹھتے وقت رفع یدین کیا کرتے تھے؟

امام اعظم رحمۃ اللہ علیہ نے جواب دیا:

''ہم سے حماد بن ابی سلیمان نے حدیث بیان کی ہے، وہ ابراہیم کے حوالے سے اور ابراہیم نے علقمہ اور اسود دونوں سے اور انہوں نے ابن مسعود رضی اللہ تعالیٰ عنہ سے روایت کی ہے کہ:

''نبی اکرم صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم نماز کے شروع کے علاوہ کسی موقع پر بھی نماز میں رفع یدین نہیں کرتے تھے۔''

امام اوزاعی رحمۃ اللہ علیہ نے کہا:

میں ''زہری عن سالم عن ابیہ عبداللہ'' سے روایت کرتا ہوں اور آپ ''حماد عن ابراہیم'' سے روایت کرتے ہیں۔

امامِ اعظم رحمۃ اللہ علیہ نے جواب دیا:

زہری سے زیادہ حماد فقیہہ تھے، ابراہیم سالم سے زیادہ فقیہہ تھے اور ابن عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہ کو اگرچہ صحابیت کا شرف حاصل ہے لیکن فقہ میں علقمہ کا درجہ ان سے کم نہیں ہے اور اسود کو زیادہ فضیلت حاصل ہے۔

اس روایت کا آخری حصہ کچھ اس طرح سے ہے کہ:

ابراہیم، سالم سے زیادہ فقیہہ ہیں اور اگر صحابی ہونے کی فضیلت کا لحاظ نہ ہوتا تو میں یہ کہتا کہ علقمہ رضی اللہ تعالیٰ عنہ، عبداللہ بن عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہ سے زیادہ فقیہہ تھے اور عبداللہ بن مسعود تو عبداللہ ہی ہیں۔

مذکورہ بالا اشخاص میں سے عبداللہ بن مسعود رضی اللہ تعالیٰ عنہ کے برابر کا کوئی بھی نہیں ہے۔

اس مناظرہ سے یہ معلوم ہو گیا کہ امامِ اعظم رحمۃ اللہ علیہ راوی کی فقاہت کو ترجیح کے موقع پر ملحوظ رکھتے تھے اور زیادہ فقیہہ کی روایت کو غیر فقیہہ پر ترجیح دیتے تھے۔

اس بناء پر اختلاف کے وقت غیر فقیہہ کی روایت فقیہہ کی روایت سے کم درجہ پر سمجھی جائے گی کیونکہ فقیہہ، ضبط اور داعی کے اعتبار سے مستند، ادراک کے اعتبار سے مکمل اور پیروی کے اعتبار سے اولیٰ ہوتا ہے۔

اشارتاً اس مناظرے سے دوسرا پہلو یہ بھی نکلتا ہے کہ ہر فقیہہ اپنے علاقہ کے جن محدثین سے روایات حاصل کیا کرتے تھے، ان محدثین پر فخر کرتے تھے اور اس دور میں علاقائی تعصب اس کا اصل سبب تھا یا پھر دوسرے الفاظ میں یہ کہہ سکتے ہیں کہ ہر علاقے کے لوگ احادیث کے اسی ذخیرہ پر اکتفاء کرتے تھے جس کو انہوں نے اپنے علاقے کے راویوں سے حاصل کیا تھا، وہ راوی ان صحابہ کرام رضوان اللہ علیہم اجمعین سے ان احادیث کو روایت کرتے تھے جو منتقل ہو کر ان کے علاقے میں آ گئے تھے۔

امام اعظم رحمۃ اللہ علیہ کے قلت روایت کا سبب شمس الائمہ سرخسی رحمۃ اللہ علیہ نے یہ بیان کیا ہے کہ وہ راوی کے ضبط کے معاملہ میں غیر معمولی احتیاط سے کام لیتے تھے اور اس معاملہ میں ''قلیل الروایۃ'' سلف صالحین کی اقتداء کرتے تھے۔

شمس الائمہ سرخسی رحمۃ اللہ علیہ تحریر کرتے ہیں۔

''بعض مخالفین نے امام اعظم رحمۃ اللہ علیہ کی قلت روایت کی بناء پر یہاں تک کہہ دیا ہے کہ وہ حدیث سے واقف ہی نہیں تھے حالانکہ یہ حقیقت کے خلاف ہے، وہ تو اپنے دور میں حدیث کے سب سے بڑے عالم تھے لیکن وہ کمال ضبط کی شرط کا لحاظ رکھتے تھے اور روایت بہت کم کرتے تھے۔''

اس تفصیل سے یہ واضح ہوتا ہے کہ امام اعظم رحمۃ اللہ علیہ خبر واحد کو قبول کر لیتے تھے اور انہیں اس کو قبول کرنے میں کوئی تردد نہیں ہوتا تھا البتہ یہ ضروری تھا کہ وہ ضبط راوی کے معاملہ میں غیر معمولی احتیاط سے کام لیتے تھے اور اختلاف کے وقت فقیہہ راوی کو سبب ترجیح بناتے اور فقہاء کی روایت کو غیر فقہاء کی روایت پر ترجیح دیتے تھے اور زیادہ فقیہہ کی روایت کو غیر فقیہہ پر ترجیح دیتے تھے۔

لیکن یہ بحث علمائے کرام کے درمیان اختلافی ہے کہ امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ

نے خبرِ واحد اور قیاس کے درمیان اختلاف کی صورت میں کون سا مؤقف اختیار کیا ہے؟ کیا وہ قیاس سے مخالف ہونے کی بناء پر خبرِ واحد کو مسترد کر دیتے تھے اور حدیث پر تنقید کا سبب اس مخالفت کو بناتے یا پھر وہ خبر کو قبول کر کے قیاس کو نظر انداز کر دیتے تھے؟ کیونکہ نص کے ہوتے ہوئے قیاس کی کوئی ضرورت نہیں ہے یا پھر ایسا تھا کہ فقیہہ راوی کی روایت کو قیاس کے مقابلہ میں قبول کر لیتے تھے اور دوسرے راوی کی روایت کو مسترد کر دیتے تھے یا پھر رائے اور قیاس کا دروازہ کہیں بند نہ ہو جائے اس شرط پر قبول کر لیتے تھے۔

خبر واحد اور قیاس کی قانونی حیثیت

یہ ایک نہایت اہم بحث ہے، اوّل تو ایسی خبر واحد کی قبولیت اور عدم قبولیت میں علمائے کرام نے اختلاف کیا ہے جو قیاس یا اسلامی فقہ کے بنیادی اصولوں میں سے کسی اصول کے خلاف ہو اور دوسرا اختلاف امامِ اعظم رحمۃ اللہ علیہ کے مؤقف میں ہے کہ ان کی اس باب میں کیا رائے تھی۔ سب سے پہلے ہم اوّل اختلاف پر گفتگو کریں گے پھر اس کے بعد اختلاف ثانی کی طرف متوجہ ہوں گے اور اس کے بعد روایات کی مدد سے امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کی رائے متعین کرنے کی کوشش کریں گے۔

اس باب میں اُمت کے علمائے کرام مختلف الرائے ہیں۔

(۱) فقہائے اہل شریعت فقہائے محدثین کا مسلک یہ ہے کہ خبر واحد کو اختلاف کی صورت میں قیاس پر تقدم حاصل ہوگا کیونکہ اس وقت رائے سے کام لیا جاتا ہے جب نص موجود نہ ہو اور جب نص موجود ہو تو رائے کی کوئی گنجائش باقی نہیں رہتی ہے۔

(۲) ضرورت کے وقت قیاس سے کام لیا جاتا ہے اور یہاں اس روایت کی وجہ سے جو نبی اکرم صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم کی طرف منسوب ہے اس کی ضرورت کا وجود ہی نہیں ہے لہٰذا قیاس کی بھی کوئی ضرورت نہیں ہے۔

(۳) قیاس کا تعلق ان دلائل کے ساتھ ہے جو ظنی حیثیت رکھتے ہیں اور ثبوت کے اعتبار سے خبر واحد بھی ظنی ہوتی ہے پھر جب اُس ظنی کا جو نبی اکرم صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم کی طرف منسوب ہے اور کسی دوسری ظنی دلیل کے ساتھ جو ایک فقیہہ کی طرف

منسوب ہے اگر اس میں اختلاف پیدا ہو جائے تو اس ظنی کو منطقی لحاظ سے ترجیح دی جائے گی جو نبی اکرم صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم کی طرف منسوب ہے۔

(۴) کیا صحابہ کرام رضوان اللہ علیہم اجمعین مثلاً خلفائے راشدین اور ان کے بعد اکابر تابعین کا بھی یہی طرزِ عمل تھا کہ جب ان کو اپنی رائے کے خلاف حدیث مل جاتی تو رجوع فرما لیتے تھے؟ چنانچہ جس طرح حضرت عمر فاروق رضی اللہ تعالیٰ عنہ کی یہ رائے تھی کہ عورت کو اس کے شوہر کی دیت سے وراثت میں حصہ نہ دیا جائے مگر جب حضرت عمر فاروق رضی اللہ تعالیٰ عنہ نے ضحاک کلابی سے حدیث سُنی تو انہوں نے اپنی رائے سے رجوع کر لیا تھا اور اسی طرح حضرت عبداللہ بن عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہ نے ''مزارعت'' کے بارے میں حضرت رافع بن خدیج کی بناء پر رجوع کر لیا تھا۔ نیز حضرت عمر بن عبدالعزیز نے فیصلہ کیا کہ فروخت شدہ سامان کسی عیب کی بناء پر واپس کرنے کی صورت میں وہ آمدنی بھی واپس کی جائے گی جو اس اثناء میں اس سے حاصل ہوئی ہو گی مگر جب ان کے سامنے ان الخراج بالقمان یہ حدیث بیان کی گئی تو انہوں نے اپنا فیصلہ واپس لے لیا تھا۔

اسی طرح کی بے شمار مثالیں موجود ہیں جن سے یہ واضح ہوتا ہے کہ حدیث کے مقابلہ میں صحابہ کرام رضوان اللہ علیہم اجمعین اور تابعین اپنی رائے سے رجوع کر لیا کرتے تھے۔

سابقہ سطور میں جو موقف بیان کیا گیا ہے اس کو بعض فقہائے اہل اثر نے اختیار کیا ہے' ان کے نزدیک خبر کی موجودگی میں قیاس اور رائے کی ذرا گنجائش نہیں ہوتی ہے خواہ اس کا تعلق خبر واحد کی قسم سے ہو اور چاہے وہ ضعیف ہی کیوں نہ ہو اور اس صورت میں وہ نہ تو راوی کے فقیہ ہونے کی شرط لگاتے ہیں اور نہ موافقت قیاس کی شرط لگاتے ہیں۔

چنانچہ امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ بھی اس مسلک پر گامزن رہے اور انہوں نے اپنے ''الرسالہ'' میں مکمل طور پر اس کی وضاحت کی ہے اور اس طرح انہوں نے بہت سی ایسی احادیث سے اخذ کیا ہے جنہیں امام مالک رحمۃ اللہ علیہ نے بعض بنیادی اصول یا معروف

قواعد جو کہ آیات اور مشہود احادیث کی تحقیق و مطالعہ کے بعد مقرر کیے گئے ہیں، ان کے خلاف ہونے کے باعث مسترد کر دیا تھا اور حنفی فقہاء میں سے شیخ ابوالحسن سرخسی رحمۃ اللہ علیہ نے بھی یہی مسلک اختیار کیا ہے۔

حنفی علمائے کرام میں سے شیخ عیسیٰ بن ابان کا یہ قول ہے کہ اگر خبر واحد کا راوی فقیہہ عادل ہو تو اس کی تقدیم قیاس پر واجب ہوگی ورنہ اجتہاد کی گنجائش باقی رہے گی۔

اس کی دلیل یہ ہے کہ راوی کے غیر فقیہہ ہونے کی صورت میں صحابہ کرام رضوان اللہ علیہم اجمعین کے درمیان خبر آحاد کو چھوڑ کر قیاس سے اخذ کرنا مشہور تھا۔ چنانچہ حضرت ابن عباس رضی اللہ تعالیٰ عنہ نے جب حضرت ابوہریرہ رضی اللہ تعالیٰ عنہ سے یہ والی حدیث سُنی:

"آگ پر پکی ہوئی چیز کھانے سے وضو ٹوٹ جاتا ہے۔"

تو انہوں نے فرمایا کہ:

"اگر تم وضو گرم پانی سے کرتے ہو تو کیا پھر دوبارہ وضو کرنا پڑے گا؟"

حضرت ابوہریرہ رضی اللہ تعالیٰ عنہ نے جب یہ روایت سُنی:

من حمل جنازۃ فلیتوضاء۔

"جو شخص جنازہ اُٹھائے اسے وضو کرنا پڑے گا۔"

"تو فرمایا گیا کہ آپ خشک لکڑیوں کے اُٹھانے سے ہم پر وضو کو واجب کر دیتے ہیں؟"

اسی طرح حضرت علی رضی اللہ تعالیٰ عنہ نے درج ذیل روایت کو قیاس کی وجہ سے مسترد کیا تھا۔

"جس عورت کا مہر نکاح کے وقت مقرر نہ ہو اور اس کا شوہر انتقال کر جائے تو وہ مہر مثل کی مستحق ہوگی۔"

علیٰ ہذا القیاس صحابہ کرام رضوان اللہ علیہم اجمعین اور تابعین سے بکثرت آثار منقول ہیں جن سے واضح ہوتا ہے کہ وہ خبر واحد کو قیاس کے مقابلہ میں مسترد کر دیا کرتے تھے۔

نیز خبر واحد کے متروک ہونے کی قیاس کے مقابلہ میں یہ دوسری دلیل ہے کہ اسلاف کا اس بات پر اجماع منعقد ہو چکا ہے کہ قیاس حجت ہے مگر نبی اکرم صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم تک خبر واحد کا متصل ہونا مشکوک ہے اس لیے جو چیز قیاس سے واضح ہو گی اس کے بارے میں یہ سمجھا جائے گا کہ وہ اجماع سے ثابت ہے اور اجماع خبر آحاد سے مستند ہوتا ہے۔ نیز قیاس کے خبر آحاد سے مستند ہونے کی یہ دلیل ہے کیونکہ خبر آحاد کے راوی میں غلطی اور جھوٹ کا احتمال ہوتا ہے مگر قیاس یہ بات نہیں ہوتی ہے۔

تاہم قیاس میں تخصیص کا احتمال نہیں ہوتا اور خبر آحاد میں یہ احتمال موجود ہوتا ہے لہٰذا محتمل پر غیر محتمل کو ترجیح حاصل ہو گی۔

فقہائے احناف نے اپنے دلائل میں ان امور کی نشاندہی کی ہے جن کی بدولت خبر واحد مستند نہیں رہتی لیکن اس شرط پر کہ ان کے مقدمات درست ہوں اور راوی کے غیر فقیہہ ہونے کی تخصیص نہ کی جاتی ہو۔

اس سے پہلے کہ ہم اپنے تبصرے کو مسئلہ پر ختم کریں' یہ واضح کرنا زیادہ ضروری ہو گا کہ امام ابو حنیفہ رحمۃ اللہ علیہ یہ نہیں کہتے تھے کہ کسی خبر واحد پر قیاس جس کو کسی غیر فقیہہ راوی نے روایت کیا ہو' وہ مقدم نہیں ہوتا بلکہ امام ابو حنیفہ رحمۃ اللہ علیہ یہ کہتے تھے کہ جب غیر فقیہہ راوی ہو تو اس کی حدیث مخالف قیاس کو مکمل طور پر مسترد نہیں کیا جائے گا بلکہ ایسی صورت میں مجتہد اجتہاد سے کام لے گا اگر اس حدیث کے لیے کوئی وجہ تخریج نظر آئے گی تو اس کو قبول کر لیا جائے گا یعنی اگر وہ حدیث ایک قیاس مخالف ہے لیکن بعض وجوہات سے دوسرے قیاس سے مطابقت رکھتی ہے تو اس کو ترک نہیں کیا جائے گا بلکہ اس پر عمل کیا جائے گا تاکہ قیاس اور رائے کا دروازہ بھی مکمل طور پر بند نہ ہونے پائے۔ فقہاء کے اس قول کا مطلب بھی یہی ہے کہ غیر فقیہہ عادل وضابط کی خبر آحاد کو ضرورت کے بغیر ترک نہیں کیا جائے گا تاکہ اس میں رائے کا دروازہ ہر جہت سے بند ہو جائے۔

اور یہ صورت اس وقت ہو گی جب راوی عادل ہو مگر جب راوی مجہول ہو اور اس کا عادل ہونا معروف نہ ہو تو فقہائے اہل الرائے کے نزدیک اس کی حدیث اگر قیاس سے

مخالف ہوگی تو اس کو مسترد کر دیا جائے گا اور قیاس پر عمل کیا جائے گا اور نقل کردہ کے لیے یہ جائز نہیں ہوگا کہ اس کے لیے اجتہاد و استنباط سے کوئی وجہ تخریج تلاش کرے جس سے اس حدیث کی مطابقت واضح ہو جائے۔

امام فخر الاسلام البزدوی نے شیخ عیسیٰ بن ابان کے اس مؤقف کا دفاع کرنے کی کوشش کی ہے اور یہ بھی کہا ہے کہ امام اعظم رحمۃ اللہ علیہ اور ان کے اصحاب کی بھی یہی رائے ہے لیکن یہ بات ہمارے نزدیک محلِ نظر ہے۔ جس کو ہم اس گفتگو کے آخر میں بیان کریں گے۔

ابوالحسین البصری نے خبر واحد اور قیاس کے ایک دوسرے کے مخالف ہونے کے بارے میں تفصیل بیان کی ہے اور قیاس کو چار اقسام میں تقسیم کیا ہے۔

(۱) جس قیاس کی بنیاد نص پر ہے اس سے مراد وہ نص ہے۔ جس کا حکم منصوص علیہ ہو اور قطعی الثبوت دلیل سے منصوص ہو اور اس کی علت بھی اس کی مانند ہو۔

اس صورت میں خبر واحد قیاس کی معارض نہیں ہو سکتی کیونکہ اس قسم کے قیاس سے جو چیز واضح ہوگی، وہ قطعی نص کے ساتھ ثابت کے حکم میں ہوتی ہے اس لیے کہ اصول اور علت دونوں منصوص علیہ ہیں اور خبر واحد ظنی ہے البتہ وہ قطعی نص کا مقابلہ نہیں کر سکے گی بلکہ خبر واحد مسترد کر دی جائے گی اور اس کی نسبت نبی اکرم صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم کی طرف درست نہیں مانی جائے گی۔

(۲) کسی اصولِ ظنی پر قیاس مبنی ہو اور علت منصوص علیہ نہ ہو بلکہ مستنبط ہو۔

اس صورت میں قیاس پر خبر واحد کو مقدم کیا جائے گا اس لیے کہ وہ وضاحت کے ساتھ حکم پر دلالت کرتی ہے اور قیاس کئی واسطوں سے دلالت کرتا ہے۔ تاہم قیاس میں ہر اعتبار اور حوالے سے ظن کا مفہوم پایا جاتا ہے۔ مثلاً استنباط علت میں ظن موجود ہوتا ہے اور ''مبنی علیہ'' اصول بھی خبر واحد کی طرح ظنی ہے لہٰذا اس کو اس پر ترجیح نہیں دی جا سکتی کیوں جس چیز میں صرف ایک اعتبار سے ظن موجود ہوتا ہے، وہ اطمینان سے زیادہ قریب ہوتا ہے اس حکم کی نسبت جس کے حوالوں اور اعتبارات کو ظن نے گھیر رکھا ہو۔

ابوالحسین البصری رحمۃ اللہ علیہ بیان کرتے ہیں کہ اوّل قسم میں خبر واحد اور دوسری قسم میں قیاس کے مسترد کرنے پر علمائے کرام کا اجماع ہے۔

(۳) جب اصول اور علت دونوں نص ظنی سے قیاس میں ثابت ہوں تو اس صورت میں خبر واحد اور قیاس کے درمیان مخالفت متحقق ہوگی۔

ابوالحسین البصری نے اس صورت میں بھی خبر واحد کے لیے قیاس پر مقدم ہونے کے اجماع کا دعویٰ کیا ہے کیونکہ خبر واحد وضاحت کے ساتھ حکم پر دلالت کرتی ہے۔

(۴) اس کی علت مستنبط ہو اور جس اصول پر قیاس مبنی ہے، وہ اصول قطعی ہو یعنی قرآنی نص یا خبر متواتر ہو۔

علمائے کرام کے درمیان اس صورت میں بھی اختلاف ہے کہ آیا قیاس کو ترجیح حاصل ہوگی یا خبر واحد کو حاصل ہوگی۔

ابوالحسین البصری رحمۃ اللہ علیہ نے قیاس اور خبر واحد کی چار اقسام کے درمیان جو مخالفت بیان کی ہیں، ان میں سے پہلی تین اقسام کے بارے میں ابوالحسین البصری رحمۃ اللہ علیہ نے اجماع کا دعویٰ کیا ہے اور صرف آخری قسم میں اختلاف کو بیان کیا ہے مگر دوسرے علمائے کرام مطلق اختلاف بیان کرتے ہیں اور کسی قسم کی قید کا ذکر بیان نہیں کرتے ہیں۔

یہ ایک مسلمہ حقیقت ہے کہ امام شافعی، امام احمد رحمۃ اللہ علیہما اور ان کے بعد کے فقہائے اہلِ ظاہر کو اگر ہم مستثنیٰ قرار دیں تو عصر صحابہ سے لے کر عصر اجتہاد کے آخر تک تمام فقہاء اخبارِ آحاد کو ترک کرتے چلے آئے ہیں اور انہوں نے اس کی نسبت کی تردید نبی اکرم صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم کی طرف کی ہے کیونکہ ان کے ہاں اخبارِ آحاد ان ثابت شدہ اصولوں کے خلاف ہیں جو قرآن پاک اور آثار مشہورہ سے مستنبط ہیں جب حضرت عائشہ صدیقہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا نے یہ حدیث سُنی کہ:

ان المیت لیعذب ببکاء اھلہ علیہ۔

میت کو اس کے گھر والوں کے رونے کی وجہ سے عذاب ہوتا ہے۔

تو انہوں نے اس حدیث کو محض اس بناء پر مسترد کر دیا کہ یہ قرآن پاک کی اس آیت کے خلاف ہے۔

ولا تذروا وازرة وزر اُخریٰ۔

کوئی شخص کسی دوسرے کا بوجھ نہیں اٹھائے گا۔

اور یہ اصول ایک بنیادی قاعدہ کی حیثیت رکھتا ہے۔

اسی طرح حضرت عائشہ صدیقہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا نے نبی اکرم صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم کے دیدار باری تعالیٰ سے اس آیت کے باعث انکار کر دیا تھا۔

لا تدرکه الابصار۔

بصارت اس کا ادراک نہیں کر سکتی۔

حضرت ابن عباس رضی اللہ تعالیٰ عنہ اور حضرت عائشہ صدیقہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا نے اسی طرح حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ تعالیٰ عنہ کی یہ حدیث مسترد کر دی تھی:

''پانی کے برتن میں ہاتھ ڈالنے سے پہلے ہاتھ دھو لیے جائیں۔''

یہ حدیث اس لیے مسترد کی تھی کہ یہ حدیث اسلامی تعلیمات کے بنیادی قاعدے ''رفع حرج'' کی مخالف ہے۔

علیٰ ہذا القیاس بہت سے ایسے واقعات موجود ہیں جن میں خبر واحد کو کسی عام اصول کے خلاف ہونے کے سبب مسترد کر دیا گیا تھا۔

مجتہدین کے دور میں فقہائے اہلِ مدینہ کے استاد امام مالک رحمۃ اللہ علیہ بھی بعض آحاد کو عام قواعد قطعیہ کے خلاف ہونے کے سبب سے مسترد کر دیتے تھے۔ چنانچہ امام مالک رحمۃ اللہ علیہ نے یہ حدیث مسترد کر دی۔

من مات وعليه صيام صام عنه وليه۔

جو شخص مر جائے اور اس کے ذمے روزوں کی قضا ہو تو اس کا ولی اس کی طرف سے روزے رکھے۔

اور دوسری حدیث جس میں یہ مذکور ہے:

امام مالک رحمۃ اللہ علیہ نے محض اس بناء پر مسترد کر دیا تھا کہ یہ اصول ''رفع حرج'' کے خلاف ہے کیونکہ وہ تقسیم سے پہلے ضرورت مند کے لیے طعام کھانا جائز قرار دیتے تھے۔

ابن العربی بیان کرتے ہیں کہ امام مالک رحمۃ اللہ علیہ شوال کے چھ روزے رکھتے ہوئے بھی ''سد ذرائع'' کے ماتحت منع کیا کرتے تھے حالانکہ ان کا ذکر حدیث میں بھی ملتا ہے۔

اور امام مالک رحمۃ اللہ علیہ نے ''ولوغ کلب'' والی یہ حدیث مسترد کر دی تھی۔

''جس برتن میں کتا منہ ڈال دے اسے سات مرتبہ دھونا ضروری ہے''۔

امام مالک رحمۃ اللہ علیہ نے کہا' ہاں یہ حدیث تو ہے مگر اس کے بارے میں معلوم نہیں کہ اس کی حقیقت کیا ہے؟ پھر ابن العربی نے مزید تحریر کیا ہے:

''یہ حدیث دو اصولوں کے خلاف ہے ایک تو اس قرآنی آیت کے تحت

فکلوا مما امسکن علیکم۔

وہ جو شکار کریں اسے کھا لو۔

دوسرا یہ کہ طہارت کی علت زندگی ہے اور وہ کہتے ہیں موجود ہے۔

اور امام مالک رحمۃ اللہ علیہ بھی اہلِ عراق کی طرح ''حدیث مصراۃ'' کو مسترد کرتے تھے جو یہ ہے:

لاتصروا الابل والغنم ومن ابتاعها فهو بخير النظرين بعد ان شاء امسك وان شاء ردها وصاعا من تمره۔

اونٹوں اور بکریوں کا تصریہ نہ کرو جو شخص اسے خرید لے اسے یہ اختیار ہے کہ وہ اسے اپنے پاس رکھے یا ایک صاع کھجور سمیت جانور واپس کر دے۔

اس حدیث کو مسترد کرنے کا یہ سبب بیان کرتے ہیں کہ یہ عام قاعدہ ''نقصان کے عوض میں خراج ملے گا'' کے خلاف ہے جس سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ آمدنی اسی کا حق ہوگا جس کی ذمہ داری میں ہوئی چیز آئے گی۔ نیز ضائع کرنے پر ضائع شدہ چیز کی مانند دوسری چیز کی

قیمت ادا کرنا لازم ہوتا ہے اور طعام یا کسی اور سامان سے اس پر ”تاوان“ کی ادائیگی لازم قرار دینا جائز نہیں ہے۔ چنانچہ مذکورہ حدیث کے بارے میں امام مالک رحمۃ اللہ علیہ بیان کرتے ہیں:

انه لیس بالموطا ولا الثابت۔

اس پر اتفاق نہیں اور یہ ثابت بھی نہیں ہے۔

اس تفصیل سے معلوم ہوتا ہے کہ امام اہلِ حجاز ”امام مالک رحمۃ اللہ علیہ“ بھی بعض اوقات اخبارِ آحاد کو قاعدہ قطعیہ کے خلاف پا کر مسترد کر دیا کرتے تھے۔

یہ آراء اور اختلاف علمائے کرام کے ان اخبارِ آحاد کے بارے میں ہیں جو قیاس کے خلاف ہوں اور اب ہم ان آراء کے انبار میں سے امامِ اعظم رحمۃ اللہ علیہ کی رائے معلوم کرنا چاہتے ہیں کہ ان کا مسلک اس بارے میں کیا تھا؟ کیا امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ بھی قیاس کے خلاف اخبارِ آحاد کو پا کر مسترد کر دیتے تھے یا پھر اس کے لیے کوئی شرط مقرر کرتے تھے؟

امامِ اعظم رحمۃ اللہ علیہ کی اس رائے کے بارے میں اس مسئلہ میں علمائے کرام سے مختلف اقوال منقول ہیں۔ ابن عبدالبر بیان کرتے ہیں:

”بہت سے اہلِ اثر امامِ اعظم رحمۃ اللہ علیہ پر الزام لگاتے ہیں کہ امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ نے بہت سے عادل راویوں کی نقل کردہ خبرِ واحد کو مسترد کیا ہے کیونکہ ان کا مسلک یہ تھا کہ متفق علیہ احادیث اور قرآنی احکام سے اخبارِ آحاد کا موازنہ کیا جائے تو جو ان کے خلاف ہو اسے مسترد کر دیا جائے اور ایسی احادیث کو امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ نے ”شاذ“ کا نام دیا ہے۔

ابن عبدالبر کے اس کلام سے ظاہر ہوتا ہے کہ امامِ اعظم رحمۃ اللہ علیہ احادیثِ آحاد کو قرآنی احکام کے مخالف ہونے کی صورت میں مسترد کر دیا کرتے تھے۔ عام اس سے کہ وہ معانی نص سے ماخوذ ہوں یا احکامِ علل کے استخراج سے مستنبط ہوں اور جو حدیث ان معانی اور ”مجمع علیہ احادیث“ کے خلاف ہو امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ اس حدیث کو ”شاذ“

کے نام سے پکارتے تھے۔

مگر امام فخر الاسلام البز دوی رحمۃ اللہ علیہ کے مطابق امامِ اعظم رحمۃ اللہ علیہ اور ان کے اصحاب کا یہ مسلک تھا کہ خبر واحد اگر ان صحابہ کرام رضوان اللہ علیہم اجمعین سے منقول ہو جو فقہ اور نظر کے لحاظ سے معروف تھے جیسے خلفائے راشدین' حضرت عبداللہ بن مسعود' حضرت عبداللہ بن عمر' حضرت زید بن ثابت' حضرت معاذ بن جبل' حضرت ابوموسیٰ الاشعری اور حضرت عائشہ صدیقہ رضوان اللہ علیہم اجمعین تو ان کی حدیث کو قیاس پر مقدم رکھا جائے گا اگر وہ راوی ایسے صحابہ کرام رضوان اللہ علیہم اجمعین ہوں جو حفظ اور عدالت میں تو شہرت رکھتے تھے مگر فقہ اور اجتہاد میں معروف نہیں تھے جیسے حضرت ابوہریرہ اور حضرت انس بن مالک رضی اللہ تعالیٰ عنہما تو ان کی حدیث قیاس کے مطابق ہوگی تو اس پر عمل کیا جائے گا اور اگر قیاس کے خلاف ہوگی تو اس کو کسی خاص ضرورت یا ''انسداد باب الرائے'' کے علاوہ ترک نہیں کیا جاسکتا ہے۔

پھر امام فخر الاسلام البز دوی رحمۃ اللہ علیہ اس قول کی توجیہ کرتے ہوئے تحریر کرتے ہیں:

''اس کی وجہ یہ تھی کہ احادیث کا ضبط کرنا بہت نازک کام تھا اور محدثین کے ہاں معنوی طور پر روایت نقل کرنے کا رواج عام تھا اور اگر راوی معانی حدیث کے ادراک اور اس پر احاطہ نہ کر سکتا ہو تو اس بات کا ڈر ہوتا ہے کہ کوئی بات ضرور باقی رہ گئی ہے جس وجہ سے اس کے اندر مزید شبہ پیدا ہوا گیا ہے جو قیاس کے اندر موجود نہیں ہے اور اس لیے علت میں یہ احتیاط کرنا ضروری ہے اور ہم راوی کے متعلق تصور کا لفظ صرف فقہ حدیث کے ساتھ مقابلہ کی صورت میں استعمال کرتے ہیں ورنہ معاذ اللہ اس سے ان کا ہلکا پن اور اہانت مراد نہیں ہے۔

امام محمد رحمۃ اللہ علیہ نے متعدد مقامات پر امامِ اعظم رحمۃ اللہ علیہ سے حکایت بیان کی ہے کہ امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ نے حضرت انس بن مالک رضی اللہ تعالیٰ عنہ کے مذہب کو حجت قرار دیا ہے اور ان کی تقلید بھی کی ہے تو جب وہ حضرت انس بن مالک رضی اللہ تعالیٰ

عنہ کو یہ مرتبہ دیتے ہیں تو حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ تعالیٰ عنہ کا مرتبہ تو حضرت انس بن مالک رضی اللہ تعالیٰ عنہ سے کہیں زیادہ بلند ہے۔ دراصل اس مسئلہ میں ہمارے اصحاب رحمہم اللہ کا مسلک یہ ہے کہ صرف اس صورت میں ان جیسے صحابہ کرام رضوان اللہ علیہم اجمعین کی حدیث کو مسترد کیا جا سکتا ہے جب ''باب الرائے'' کا انسداد لازم آتا ہو کیونکہ ''باب الرائی کے انسداد'' سے اس خبر کا قرآن پاک یا مشہور حدیث کے لیے ناسخ ہونا لازم آتا ہے اور اجماع کے معارض ''مصراۃ'' کے بارے میں حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ تعالیٰ عنہ کی حدیث ہے۔''

امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ اور ان کے شاگردوں کے مسلک سے متعلق یہ بیان تو امام فخر الاسلام البزدوی رحمۃ اللہ علیہ کا تھا مگر ''التقریر علی التحریر'' میں بیان کیا گیا ہے کہ امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ بھی امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ اور دیگر فقہائے اثر سے اس بارے میں ہم آہنگ تھے کہ خبر واحد ہر حالت میں قیاس پر مقدم ہوگی چاہے اس کا راوی فقیہہ ہو یا غیر فقیہہ ہو اور اس کے لیے ''باب الرائے کا انسداد'' لازم آتا ہو یا نہ آتا ہو' چنانچہ کتاب التقریر کی عبارت یہ ہے:

''جب قیاس اور خبر واحد میں اختلاف پیدا ہو جائے اور ان دونوں کے مابین کسی صورت میں بھی مطابقت پیدا کرنا ممکن نہ ہو تو بعض فقہاء جن میں امامِ اعظم' امام شافعی اور امام احمد رحمۃ اللہ علیہم شامل ہیں' ان کے نزدیک مطلق یعنی ہر حالت میں قیاس پر خبر کو ترجیح حاصل ہوگی۔

اس تفصیل سے واضح ہوتا ہے کہ خبر واحد اور قیاس کے درمیان اختلاف کے وقت امامِ اعظم رحمۃ اللہ علیہ سے جو فروعی مسائل منقول ہیں' ان سے امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کی رائے کے استخراج میں علمائے کرام کے درمیان اختلاف پایا جاتا ہے۔

چنانچہ ابن عبدالبر کے کلام سے اس بارے میں معلوم ہو گیا کہ وہ قیاس کو خبر واحد پر ترجیح دیتے ہیں مگر امام فخر الاسلام البزدوی رحمۃ اللہ علیہ تفصیل سے بیان کرتے ہوئے راوی کے فقیہہ اور غیر فقیہہ ہونے میں فرق بھی کرتے ہیں اور ان دونوں بزرگوں کے علاوہ

دوسرے علمائے کرام اور امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کو بھی اس حالت میں اس الزام سے بَری الذمہ قرار دیتے ہیں اور یہ کہتے ہیں کہ قیاس یا خبر واحد میں مطابقت ممکن ہو یا غیر ممکن ہو اور اصحابی فقیہہ ہو یا غیر فقیہہ ہو بہر حال امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ قیاس پر خبر واحد کو ترجیح دیتے تھے۔

امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ سے اس بارے میں بہت سے فروعی مسائل اس قسم کے مروی ہیں جن میں امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ نے قیاس کو ترک کر کے خبر پر عمل کیا ہے اور اکثر جزوی مسائل میں اس کے برعکس قیاس سے اخذ کیا ہے اور خبر واحد کی مخالفت کی ہے۔

پہلی قسم میں جہاں خبر واحد پر قیاس کو چھوڑ کر عمل کیا ہے وہ ''حدیث فقیہہ'' ہے یعنی:

''ایک مرتبہ نبی اکرم صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم نماز پڑھا رہے تھے کہ ایک نابینا گڑھے میں گر پڑا جس پر بعض لوگوں کی نماز کے دوران ہی ہنسی چھوٹ گئی تو نبی اکرم صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم نے ان کو وضو اور نماز دونوں کو دوبارہ ادا کرنے کا حکم دیا تھا۔''

چنانچہ امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ اور ان کے اصحاب اس حدیث کو قیاس پر مقدم رکھتے ہیں اور نماز میں ہنسی چھوٹ جانے سے نقض وضو کے قائل ہیں حالانکہ یہ حدیث خبر واحد ہے اور قیاس کے خلاف ہے اس لیے کہ نماز کے علاوہ قہقہہ سے وضو نہیں ٹوٹتا تو نماز کے دوران وضو کس طرح ٹوٹ سکتا ہے؟ تاہم وضو ان چیزوں سے ٹوٹتا ہے جو پیشاب یا پاخانہ کے راستے سے باہر نکلیں اور قہقہہ کا تعلق اس قسم سے نہیں ہے تو اس سے ظاہر ہو گیا کہ یہ حدیث قیاس کے خلاف ہے مگر وہ یہ بھی کہتے ہیں کہ قہقہہ اگرچہ نماز کے علاوہ وضو نہیں ٹوٹتا تو پھر نماز کے دوران ایسی صورت میں وضو کیسے ٹوٹ جاتا ہے کیونکہ خبر کو قیاس پر تقدم حاصل ہوتا ہے۔

اور بھول چوک سے کھانے پینے کی صورت میں روزے کے نہ ٹوٹنے پر حضرت ابوہریرہ رضی اللہ تعالیٰ عنہ کی حدیث سے استدلال کرنا اور اس کو قیاس پر ترجیح دینا بھی اسی قسم سے ہے اس بارے میں بیان کرتے ہیں:

لولا الروایة فقلت بالقیاس۔

اگر روایت نہ ہوتو میں قیاس کے مطابق فیصلہ دیتا ہوں۔

اس قسم کے شواہد کی تعداد بہت زیادہ ہے اور حنفی فقہ میں یہ بات یعنی ''حدیث'' کی وجہ سے قیاس کو ترک کر دینا طے شدہ اصولوں میں سے ہے اور اس کو استحسان کہا جاتا ہے۔

قیاس کے خلاف ہونے کی صورت میں حدیث کو ترک عمل والی حدیث جو پہلے بیان کی گئی ہے:

لاتصروا الابل والغنم۔

اونٹوں اور بکریوں کا تصریہ نہ کرو۔

فقہائے احناف نے قیاس کے خلاف ہونے کی بناء پر اس حدیث کو مسترد کر دیا ہے اور قیاس کی روشنی میں یہ فتویٰ دیا ہے کہ ''تعریہ'' خرید وفروخت میں عیب کے طور پر شمار نہیں ہے کیونکہ خریدار کو دھوکہ نہیں دیا گیا ہے بلکہ اس نے خود دھوکہ کھایا ہے۔

''حدیث عرایا'' بھی اس قسم میں داخل ہے۔ نوید بن ثابت رضی اللہ تعالیٰ عنہ سے منقول ہے:

ان رسول اللّٰہ صلی اللّٰہ علیہ وسلم رخص فی العرایان تبایع بخرصھا کیلا۔

نبی اکرم نے عرایہ کے بارے میں یہ رخصت عطا کی ہے کہ ان کے پھل کو ماپ کر فروخت کر دیا جائے۔

لفظ عرایا لفظ عریۃ کی جمع ہے اور عریۃ کے معنی نخلۃ (کھجور کا درخت) کے ہیں۔ اصل میں عریہ کے معنی کھجور کا پھل ہبہ کرنے کے ہیں اور پھر نفس کھجور پر اس کا اطلاق ہونے لگا ہے اس لیے اس جگہ سے مراد کھجور ہی ہے۔

امامِ اعظم رحمۃ اللہ علیہ اور ان کے اصحاب نے یہ حدیث مسترد کر دی ہے کیونکہ یہ قیاس کے خلاف ہے اُس لیے کہ کھجوریں ''اموال ربویہ'' سے ہیں جن کی بیع میں ''برابر برابر'' کا ہونا ضروری ہے اور اس میں اضافہ سود ہے جو حرام ہے اور اسی طرح ''بالخرص''

میں سود کا احتمال پایا جاتا ہے یہ بھی سود کی طرح حرام ہے۔

اس قسم کی حدیث ''قرعہ'' ہے جو نبی اکرم صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم سے منقول ہے:

> ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم اقرع بین مما لیك ستہ، اعتقهم سیدهم عند موته ولامال له سواهم فخرجت القرعة لاثنین ، فاجاز عتقهما وابقی الاربعة ارقاء۔
>
> نبی اکرم نے چھ ایسے غلاموں کے درمیان قرعہ اندازی کی جن کو ان کے مالک نے مرتے وقت آزاد کیا تھا ان کے سوا اس مالک کا کوئی اور مال نہیں تھا جن دو غلاموں کا نام نکل آیا آپ انہیں آزاد کرا دیا اور بقیہ چار کو غلام رہنے دیا۔

مگر امام اعظم رحمۃ اللہ علیہ اس حدیث کو قیاس کے خلاف ہونے کے باعث مسترد کرتے ہیں کیونکہ وہ غلام آزاد ہو چکے ہیں اور اجماع اس امر پر ہے کہ آزادی جب واقع ہو جائے تو ختم نہیں ہو سکتی کیونکہ آزادی اور نسب وغیرہ ان شرعی احکام میں شمار ہوتے ہیں جو ایک بار ثابت ہو جائیں تو انہیں ختم نہیں کیا جا سکتا لہٰذا وہ تمام غلام آزاد ہوں گے لیکن چار یعنی ان کی دو تہائی قیمت میں ان سے سعی کرائی جائے گی۔

امام اعظم رحمۃ اللہ علیہ ''اخبار آحاد'' کو قیاس کے مخالف ہونے کے باعث مسترد کر دیتے ہیں مگر دوسری حدیث یعنی ''حدیث عرایا'' میں اس بات کا خیال رکھنا ضروری ہے کہ اس کے راوی حضرت زید بن ثابت رضی اللہ تعالیٰ عنہ ہیں جو صحابہ کرام رضوان اللہ علیہم اجمعین کے درمیان فقہ میں بہت بڑے عالم سمجھے جاتے تھے اور علم فرائض میں بلند مقام رکھتے تھے لہٰذا حضرت زید بن ثابت رضی اللہ تعالیٰ عنہ کی روایت کو قیاس کے مخالف ہونے کی بناء پر مسترد کرنا یا انہیں غیر فقیہہ قرار دینا جائز نہیں ہے کیونکہ ان کی نسبت یہ علت درست نہیں ہوگی، وہ تو بہت بڑے فقیہہ تھے۔

ہم نے جو مثالیں بیان کی ہیں، ان میں سے بعض خبر واحد ہیں جن کو قیاس پر مقدم رکھا گیا ہے اور بعض وہ ہیں جن کو مسترد کر کے قیاس یا عام قواعد کے تقاضے کے مطابق فتویٰ

دیا گیا ہے۔ یہ صرف چند مثالیں ہیں:

اس تفصیل سے امامِ اعظم رحمۃ اللہ علیہ کے مسلک کی تخریج کے بارے میں ہمارے سامنے دو آراء نمایاں ہوتی ہیں:

(۱) پہلی رائے شیخ عیسیٰ بن ابان کی ہے کہ امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ خبر واحد کو اس وقت مسترد کرتے ہیں جب اس سے "باب الرائے کا انسداد" لازم آتا ہو اور اس کا راوی غیر فقیہہ ہو۔

(۲) دوسری رائے علامہ کرخی رحمۃ اللہ علیہ کی ہے کہ امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ راوی کے عادل اور ثقہ ہونے کی صورت میں ہمیشہ خبر واحد کو قیاس پر مقدم رکھتے تھے اور اگر امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ نے بعض اخبار آحاد کو مسترد کیا ہے تو قیاس کے خلاف ہونے کے سبب سے نہیں بلکہ اس کا کوئی دوسرا سبب ہے۔

ان شواہد کی روشنی میں امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کے اقوال اور ان کے ثقہ اصحاب کی روایات پر ان ہر دو آراء کے درمیان موازنہ کریں گے۔

سابقہ سطور میں امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کے جو شواہد اور اقوال بیان کیے گئے ہیں وہ شیخ عیسیٰ بن ابان، امام فخر الاسلام البزدوی رحمۃ اللہ علیہما اور ان دونوں کے ہم مسلک علمائے کرام کی تخریج سے ہم آہنگ نہیں ہیں جس کی تین وجوہات ہیں:

(۱) حدیث "قہقہہ" کے راوی "معبد الجہنی" ہیں، یہ فقہ میں غیر معروف تھے اور فقہ میں ان کی شہرت کا دعویٰ ثبوت کا محتاج ہے۔

(۲) حضرت زید بن ثابت رضی اللہ تعالیٰ عنہ حدیث "عرایا" کے راوی ہیں اگر اس حدیث کے مسترد ہونے کا سبب اس کا قیاس کے خلاف ہونا ہے اور راوی کا غیر فقیہہ ہونا ہے تو ان کے "حسب مزعومہ" اس کو قبول کرنا ضروری ہے کیونکہ وہ کہتے ہیں کہ اگر راوی فقیہہ ہو تو اس کی خبر قبول کر لی جائے گی خواہ وہ خبر قیاس کے خلاف ہو یا اس سے مطابقت رکھتی ہو اور اس سے "باب الرائے کا انسداد" لازم آتا ہو یا نہ آتا ہو۔

(۳) امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ نے بھول چوک سے کھا پی لیا جائے تو روزہ ٹوٹنے والی حدیث کے بارے میں تصریح بیان کی ہے کہ یہ قیاس پر مقدم ہے حالانکہ حضرت ابوہریرہ رضی اللہ تعالیٰ عنہ اس کے راوی ہیں جن کے متعلق امام فخر الاسلام بزدوی اور شیخ عیسیٰ بن ابان نے کہا ہے کہ وہ صحابہ فقیہہ نہیں تھے تاہم امامِ اعظم رحمۃ اللہ علیہ اور ان کے اصحاب سے مروی ہے کہ عدم نص کی صورت میں قیاس جائز ہوتا ہے اور صرف مجبوری کی صورت میں وہ قیاس اختیار کرتے ہیں۔

ان وجوہات کی بناء پر ہماری رائے میں امام فخر الاسلام بزدوی اور شیخ عیسیٰ بن ابان رحمۃ اللہ علیہما کی تخریج امامِ اعظم رحمۃ اللہ علیہ کی رائے کی ترجمان نہیں بن سکتی ہے۔

ابوالحسن الکرخی رحمۃ اللہ علیہ بیان کرتے ہیں کہ ہم ان لوگوں کے قول کو قابلِ قبول سمجھتے ہیں جو یہ کہتے ہیں کہ امامِ اعظم رحمۃ اللہ علیہ اور ان کے اصحاب سنت کو خواہ وہ خبر واحد سے ہو، قیاس پر مقدم رکھتے تھے۔ یہ رائے ابوالحسن الکرخی رحمۃ اللہ علیہ کی ہے اور اس کی طرف اکثر علمائے کرام کا رجحان ہے۔ چنانچہ ”کشف الاسرار“ میں ابوالحسن سے منقول ہے:

”یہ قول یعنی شیخ عیسیٰ بن ابان رحمۃ اللہ علیہ کا قول ہمارے اصحاب سے مروی نہیں ہے بلکہ حقیقت میں ان سے یہ مروی ہے کہ قیاس پر خبرِ واحد مقدم ہوگی اور انہوں نے اس بارے میں کسی قسم کی تفصیل بیان نہیں کی ہے۔ چنانچہ انہوں نے روزہ دار کے بھولے سے کھانے پینے کے متعلق حضرت ابوہریرہ رضی اللہ تعالیٰ عنہ کی حدیث پر عمل کیا ہے حالانکہ وہ قیاس کے خلاف ہے اور امامِ اعظم رحمۃ اللہ علیہ نے تو یہ بھی کہا ہے کہ اگر یہ روایت نہ ہوتی تو میں قیاس سے فتویٰ دیتا۔“

ان کے بعض ”امالی“ میں امام ابویوسف رحمۃ اللہ علیہ سے مذکور ہے کہ انہوں نے حدیث ”مصراۃ“ سے اخذ کیا اور خریدار کے لیے اختیار دیا ہے اور یہ بات امامِ اعظم رحمۃ اللہ علیہ سے پایہ ثبوت کو پہنچ چکی ہے کہ انہوں نے فرمایا کہ جو کچھ اللہ تعالیٰ اور نبی اکرم صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم سے ثابت ہوگا، وہ حکم سرآنکھوں پر ہوگا اور اسلاف میں سے کسی سے

بھی خبر قبول کے لیے راوی کے فقیہہ ہونے کی شرط مروی نہیں ہے تو یہ معلوم ہوا کہ یہ شرط بعد میں ایجاد کی گئی ہے۔

نیز حدیث ''عریۃ''، ''مصراۃ'' اور ان سے ملتی جلتی احادیث پر ترک عمل کے بارے میں جواب دیتے ہوئے تحریر کرتے ہیں:

ان احادیث کو ہمارے اصحاب نے اس لیے ''متروک العمل'' قرار دیا ہے کہ یہ قرآن مجید یا مشہور سنت کے خلاف ہیں نہ کہ اس وجہ سے کہ اس کا راوی غیر فقیہہ ہے۔ پہلے بیان ہو چکا ہے کہ ''حدیث مصراۃ'' کتاب اللہ اور سنتِ رسول ﷺ کے خلاف ہے۔

حدیث ''عریۃ'' کے متروک ہونے کی وجہ یہ بیان کی ہے کہ یہ سنت یعنی:

التمر بالتمر مثل بمثل کیل بکیل۔

کھجور کا ماپ کر دست بہ دست لین دین کیا جا سکتا ہے۔

والی حدیث کے منافی ہے نہ کہ اس لیے کہ اس کا راوی فقیہہ نہیں ہے۔ نیز ہم یہ کیسے درست مان سکتے ہیں؟ کہ حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ تعالیٰ عنہ فقیہہ نہیں تھے' وہ کامل فقیہہ تھے اور وجوہاتِ اجتہاد میں سے کوئی وجہ بھی ان میں معدوم نہ تھی۔ وہ صحابہ کرام رضوان اللہ علیہم اجمعین کے دور میں فتویٰ دیا کرتے تھے اور ان کے زمانہ میں صرف مجتہد فقیہہ ہی فتویٰ دے سکتا تھا اور ان کا شمار نبی اکرم صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم کے بلند قدر اصحاب میں ہوتا ہے۔ نبی اکرم صلی اللہ تعالیٰ عایہ وآلہ وسلم نے ان کے لیے بارگاہِ الٰہی میں حفظ کی دعا کی جو قبول ہوئی اور سارے عالم میں ان کا چرچا ہوا اور خبر پھیل گئی۔

اس بحث کے بعد ہم اس نتیجے پر پہنچتے ہیں کہ امامِ اعظم رحمۃ اللہ علیہ اوصاف اور امارت کے تصادم اور اختلاف کی صورت میں مستنبط قیاس کو خبر پر مقدم نہیں رکھتے تھے اور ان کے بعد اصحاب نے تخریج اور بعض نے اپنی تحقیق کے مطابق یہ کہا ہے کہ صحابہ کرام رضوان اللہ علیہم اجمعین میں سے غیر فقیہہ راوی کے ہونے کی صورت میں امام ابو حنیفہ رحمۃ اللہ علیہ خبر واحد پر قیاس کو ترجیح دیتے تھے اور امام ابو حنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کی طرف اس کی نسبت ہرگز درست نہیں ہے اس لیے کہ:

(۱) جن ”مقدمات“ سے یہ نتیجہ نکالا گیا‘ وہ درست نہیں ہیں۔

(۲) امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ سے جو اقوال مروی ہیں‘ یہ ان سے متصادم ہیں۔

(۳) جو فروعی مسائل ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ سے منقول ہیں‘ ان سے مطابقت نہیں رکھتے ہیں۔

مگر اس کے باوجود ہمیں امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ سے ایسے فروعی مسائل ملتے ہیں جو اخبار آحاد کے خلاف ہیں تو یہاں یہ سوال سامنے آتا ہے کہ آیا یہ اخبار آحاد امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کے علم تھے اگر امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کو ان اخبار کا علم تھا تو انہوں نے ان کو کیوں چھوڑا اور کس بناء پر ان کے خلاف مسلک اختیار کیا تھا؟

اس کے جواب میں ہمیں دو باتوں میں سے ایک بات کو تسلیم کرنا پڑے گا یا تو امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ تک یہ مذکورہ احادیث نہیں پہنچ سکیں اور یا پھر امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ نے علم ہونے کے باوجود ان احادیث کو مسترد کر دیا تھا مگر بالفرض ہم یہ کہہ سکتے ہیں کہ ان احادیث سے امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ بے خبر تھے اور لاعلمی کی حالت میں انہوں نے اجتہاد سے کام لیا تھا اگر امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کو اجتہاد اور استنباط کے وقت ان احادیث کا علم ہوتا تو وہ ضرور ان پر اعتبار کرتے اور فروعی مسائل میں ان کے تقاضے کے مطابق فتویٰ دیتے۔

یہ فرض کرنے میں آسانی تو ہے مگر پھر حنفی اجتہاد کا بڑا حصہ بے بنیاد ہو کر رہ جائے گا اس لیے ہم اس معروضہ کو ان تمام احادیثِ آحاد میں جاری نہیں کر سکتے جن کی امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ نے مخالفت کی ہے لیکن کچھ احادیث کے متعلق یہ بات ماننی پڑے گی کہ اکثر اخبار آحاد کی مخالفت علم ہونے کے بعد تھی اور ان کے مسترد کرنے کی کوئی وجہ ضرور تھی لیکن وہ وجہ نہ تو یہ تھی کہ صحابی راوی کا غیر فقیہہ ہونا ہے اور نہ ہی باب الرائے کا انسداد ہے جس طرح بعض علمائے کرام نے بیان کیا ہے۔

اور ان اسباب کا پتہ چلانے کے لیے جن کے باعث امامِ اعظم رحمۃ اللہ علیہ بعض اخبار آحاد کو مسترد کر دیتے تھے‘ عراقی اجتہاد کے مختلف پہلوؤں پر غور و فکر کرنا ضروری ہے۔

کوفہ جو فقہاء کے اجتہاد کے طریق کار کا مرکز تھا اس کی تمام تر فقہی آراء کا مدار حضرت عمر بن الخطاب، حضرت علی بن ابی طالب اور حضرت عبداللہ بن مسعود رضی اللہ تعالیٰ عنہم کے فتاویٰ پر تھا۔ حضرت علی بن ابی طالب رضی اللہ تعالیٰ عنہ کے عہد خلافت کا ایک حصہ اور حضرت عبداللہ بن مسعود رضی اللہ تعالیٰ عنہ کی زندگی کا بڑا حصہ کوفہ میں بسر ہوا۔ چنانچہ ان حضرات کی آراء اور نظریات کوفہ میں منتقل ہو گئے تھے۔

اسلاف کی فقہی آراء

حضرت عبداللہ بن مسعود رضی اللہ تعالیٰ عنہ کی اجتہادی و فقہی آراء حضرت عمر بن الخطاب رضی اللہ تعالیٰ عنہ سے مشابہت رکھتی تھیں اور قاضی شریح، علقمہ بن قیس اور مسروق بن الجدع جیسے اکابر تابعین نے ان عظیم المرتبت صحابہ کرام رضوان اللہ علیہم اجمعین کی فقہی آراء کی بھرپور اشاعت کی تھی۔ نیز ابراہیم النخعی رحمۃ اللہ علیہ نے ان تمام بزرگ ہستیوں سے فیض حاصل کیا تھا اور ابراہیم النخعی رحمۃ اللہ علیہ کے واسطہ سے ان بزرگوں کی علمی وراثت امامِ اعظم رحمۃ اللہ علیہ کے استاد حماد بن ابو سلیمان کی طرف منتقل ہو گئی اسی طرح حماد بن ابو سلیمان نے امام شعبی رحمۃ اللہ علیہ کی فقہی آراء سے بھی استفادہ کیا جو اہلِ محدثین کے مسلک سے قریب تھا مگر حماد بن ابو سلیمان پر ابراہیم نخعی رحمۃ اللہ علیہ کا مسلک غالب رہا جو حضرت عمر فاروق، ابن مسعود اور حضرت علی رضی اللہ تعالیٰ عنہم کی فقہی آراء پر مشتمل تھا۔

ابراہیم نخعی رحمۃ اللہ علیہ کی وساطت سے ان تین اکابر صحابہ کرام رضوان اللہ علیہم اجمعین کی فقہی آراء امام حماد کی طرف منتقل ہوئی اور حماد بن ابو سلیمان کے بعد امامِ اعظم رحمۃ اللہ علیہ نے اس ورثہ کو سنبھالا تو یہ بھی ضروری ہے کہ نقد احادیث، ان بزرگوں کا طرزِ فکر، نقل روایت میں گہری نظر اور احتیاط کا خیال بھی ان کی طرف منتقل ہو گیا۔

حضرت عبداللہ بن مسعود رضی اللہ تعالیٰ عنہ کا یہ خیال تھا کہ جب نبی اکرم صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم سے کوئی روایت بیان کرتے تو ان پر کپکپی طاری ہو جاتی تھی کہ کہیں ایسی بات کو نقل نہ کر دیں جو نبی اکرم صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم نے بیان نہ فرمائی ہو حالانکہ ان

کو اپنی رائے سے فتویٰ دیتے وقت کوئی ہچکچاہٹ محسوس نہیں ہوتی تھی۔

حضرت عمر بن الخطاب رضی اللہ تعالیٰ عنہ لوگوں کو قلتِ روایت کا حکم دیتے تھے کہ کہیں جھوٹی بات میں مبتلا ہو کر نبی اکرم صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم کے حوالے سے ایسی بات نہ کہہ دیں جو نبی اکرم صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم نے نہ فرمائی ہو۔

حضرت علی رضی اللہ تعالیٰ عنہ کا یہ حال تھا کہ اگر کوئی عادل ثقہ راوی بھی نبی اکرم صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم سے روایت کرتا تو حضرت علی رضی اللہ تعالیٰ عنہ تسلی کے لیے اس سے حلف لیتے تھے اور انہوں نے حضرت ابوبکر صدیق رضی اللہ تعالیٰ عنہ کے سوا کسی کو اس سے مستثنیٰ قرار نہیں دیا تھا۔

امامِ اعظم رحمۃ اللہ علیہ نے قضا اور فتاویٰ میں ان عظیم المرتبت ہستیوں کا راستہ اختیار کیا، یہ ضروری تھا کہ وہ جن راویوں سے واقف نہیں تھے، ان بزرگوں کی طرح ان سے روایت قبول کرنے میں بھی احتیاط سے کام لیتے اور یہ ممکن تھا کہ وہ بعض لوگوں کی روایت اس لیے مسترد کر دیتے ہوں کہ وہ ان سے مطمئن نہ ہوں۔ اگرچہ ایسی باتیں وہ اعلانیہ کہتے ہوں کیونکہ وہ کسی پر تنقید نہیں کرتے تھے اور نہ ہی لوگوں کے بارے میں بدظنی پھیلاتے تھے ان کو جس روایت پر اطمینان حاصل ہو جاتا اس کے مطابق فتویٰ دینے پر اکتفا کرتے تھے اور باقی لوگوں کی روایات کو ترک کر دیتے تھے۔

تابعین اور تبع تابعین کے زمانہ میں فقیہہ مدارس کے مختلف ہونے کی وجہ سے ہر مکتبہ فکر اپنے راویوں پر بھروسہ کرنے لگا اور دوسروں کی روایات کو آسانی سے قبول نہیں کرتے تھے۔ چنانچہ شاہ ولی اللہ محدث دہلوی تحریر کرتے ہیں:

علمائے تابعین میں سے ہر تابعی کا مسلک اس زمانہ میں الگ ہو گیا اور ہر شہر کا ایک علیحدہ پیشوا بن گیا۔ چنانچہ سعید بن المسیب، سالم بن عبداللہ بن عمر اور ان کے بعد ابن شہاب زہری، قاضی یحییٰ بن سعید، ربیعہ بن عبدالرحمٰن مدینہ کے اکابر تابعین اہلِ علم میں سے تھے اور عطاء بن ابی رباح مکہ میں، ابراہیم نخعی اور شعبی کوفہ میں، حسن بصری بصرہ میں، طاؤس بن کیسان یمن میں اور مکحول شام میں اپنے شہروں کے مسلمہ پیشوا شمار ہوتے تھے اور

علوم کے پیاسے ان سے علومِ حدیث' فتاویٰ' اقوالِ صحابہ رضوان اللہ علیہم اجمعین ان علمائے کرام کے مذاہب تحقیقات کے سرچشموں سے اپنی پیاس بجھانے لگے' ان کے پاس خود طلبہ آنے لگے اور مسائل کا سلسلہ چلا اور فیصلے پہنچنے لگے۔

سعید بن مسیب' ابراہیم اور ان کے ہم عصر علمائے کرام نے تمام فقہی ابواب کو یکجا کر دیا اور ان کے چند اصول ہر بابِ فقہ میں تھے جو انہوں نے اسلاف سے حاصل کیے تھے۔ مثلاً یہ مسلک سعید بن مسیب اور ان کے اصحاب کا تھا کہ "اہلِ حرمین" فقہی آراء میں سب سے زیادہ ماہر ہیں اور حضرت عبداللہ بن عمر' حضرت عائشہ صدیقہ اور حضرت ابن عباس رضی اللہ تعالیٰ عنہم کے فتاویٰ اور مدینہ منورہ کے قاضیوں کے فیصلوں پر ان کے مذہب کی بنیاد تھی۔ چنانچہ انہوں نے حسبِ توفیق ان کے فتاویٰ اکٹھے کر لیے اور پھر پوری تحقیق سے ان پر غور و فکر کرنے لگے۔

ابراہیم نخعی

ابراہیم نخعی رحمۃ اللہ علیہ اور ان کے اصحاب کی یہ رائے تھی کہ حضرت عبداللہ بن مسعود اور ان کے اصحاب فقہی آراء میں سب سے زیادہ ماہر تھے جس طرح علقمہ نے سروق سے کہا:

"کیا ان میں سے کوئی ایسا بھی ہے جو حضرت عبداللہ بن مسعود سے ماہر ہو؟"

اور سعید بن مسیب فقہائے اہلِ مدینہ کے ترجمان سمجھے جاتے تھے اور احادیث حضرت ابوہریرہ رضی اللہ تعالیٰ عنہ اور حضرت عمر فاروق رضی اللہ تعالیٰ عنہ کے فیصلوں کے سب سے بڑے حافظ تھے اور ابراہیم نخعی رحمۃ اللہ علیہ بھی اسی طرح فقہائے کوفہ کے ترجمان تھے۔

اسی طرح علاقائی اختلاف پیدا ہو گئے جن کا آغاز ان صحابہ کرام رضوان اللہ علیہم اجمعین کے اختلافات سے ہوا جن کی مرویات' طریقہ اجتہاد' قضایا اور فتاویٰ اور قیاسات کو ہر علاقہ کے علمائے کرام نے وراثت کے طور پر حاصل کیا اور وہی اپنے خطے کے صحابی کے تمام فقہی آراء خواہ وہ مروی ہوں یا استنباط شدہ کے وارث ہوئے۔

ہر علاقہ کے لوگ اس علاقائی اختلاف کی وجہ سے صحابی کی مرویات، قضایا اور فتاویٰ پر مطمئن ہو گئے اور اس طرح ہر علاقہ کے علمائے کرام کے ہاتھ احادیث اور منقول فتاویٰ کا ایسا مجموعہ آ گیا جس پر انہوں نے اپنے استنباط کی بنیاد رکھی کیونکہ ان تک دوسرے لوگوں کی روایات اور فتاویٰ کا پہنچنا آسان نہ تھا۔

شاہ ولی اللہ محدث دہلوی رحمۃ اللہ علیہ کے اس بیان سے حنفی فقہ میں حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ تعالیٰ عنہ سے قلت روایت اور قیاسات کی وجہ واضح ہو جاتی ہے۔ چنانچہ حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ تعالیٰ عنہ سے احادیث کے حفظ اور روایت میں ابن مسیب اور دیگر علمائے اہلِ مدینہ معروف و منہمک رہے اور کوفہ کے علمائے کرام نے حضرت عبداللہ بن مسعود رضی اللہ تعالیٰ عنہ کی احادیث اور فتاویٰ کو حفظ کیا اس لیے اگر حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ تعالیٰ عنہ کی احادیث کے خلاف امامِ اعظم رحمۃ اللہ علیہ نے احتیاطاً فتویٰ دیا تو یہ ان کے غیر فقیہہ ہونے کا سبب نہ تھا جیسا کہ شیخ عیسیٰ بن ابان اور امام فخر الاسلام البزدوی رحمۃ اللہ علیہما نے کہا ہے کہ اہلِ عراق تک علاقائی رکاوٹوں کی وجہ سے ان روایات کا پہنچنا آسان نہ تھا۔ نیز یہ علاقائی رکاوٹیں مشکل کا سبب بھی تھیں۔

یہی وجہ تھی کہ جب مکاتبِ فکر کا ایک دوسرے سے اختلاف پیدا ہوا، علوم اور معارف کا باہم تبادلہ ہونے لگا اور ایک علاقے کی احادیث دوسرے علاقہ تک پہنچیں تو آراء میں کسی حد تک قرب پیدا ہو گیا اور ہر ایک نے دوسرے سے اخذ کیا۔ چنانچہ عراقی اور حجازی فقہی آراء میں بھی اختلاف پیدا ہو گیا، اختلافات میں قربت محسوس ہونے لگی مگر اس کا اتمام امامِ اعظم رحمۃ اللہ علیہ کے بعد ہوا ہے۔

علاقائی اختلاف

علاقائی اختلاف کے بعد رجحانات کے اختلاف کی بناء پر یہ ضروری تھا کہ اختلاف کی صورت میں ہر علاقہ دوسرے علاقہ کی مرویات کو رد کر دیتا کیونکہ شاگرد ہمیشہ اپنے اساتذہ کے خیالات سے متاثر ہوتے ہیں خاص طور پر جب وہ دوسروں کے علوم سے واقف نہ ہوں تو لازمی طور پر جن کو وہ جانتے پہچانتے ہیں، ان کی روایات کو دوسروں کی

روایات پر مقدم رکھیں گے اور دوسروں کے مسلک کے مقابلہ میں ان کے مسلک کو بہتر قرار دیں گے۔

قبول روایات کے بارے میں اہلِ عراق کا شدید احتیاط جو ان کو حضرت عمر بن الخطاب، حضرت علی ابن ابی طالب اور حضرت عبداللہ بن مسعود رضی اللہ تعالیٰ عنہم سے ورثہ میں ملا تھا اور یہی اس بات کا سبب بنا کہ ان کو جس کی روایت کے ''مرفوع'' ہونے میں شک ہوتا اس پر صحابی کے فتوے کو مقدم رکھتے حتیٰ کہ امام شعبی رحمۃ اللہ علیہ جیسے فقیہہ اعظم جو دلیل بار آثار کے سبب سے زیادہ پابند تھے، بیان کرتے ہیں:

''نبی اکرم صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم کے بجائے ہمیں حضرت علی رضی اللہ تعالیٰ عنہ کا نام لینا زیادہ پسند ہے۔''

اس سے ان کا مقصد یہ تھا کہ روایت میں شبہ کے وقت نبی اکرم صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم کی طرف جھوٹی نسبت کرنے سے بہتر یہ ہے کہ حضرت علی رضی اللہ تعالیٰ عنہ نے فرمایا کہہ دیا جائے اور احتیاطاً قول کی نسبت نبی اکرم صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم کی طرف نہ کی جائے۔

اہل الرائے جن کی کوفہ میں اکثریت تھی، امام ابراہیم نخعی رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں:

قال عبداللّٰہ وقال علقمۃ احب الینا۔

(اپنی رائے کی بجائے) حضرت عبداللہ اور علقمہ کی رائے پیش کرنا ہمیں زیادہ پسند ہے۔

اس تفصیل سے معلوم ہوتا ہے کہ وہ قبول روایت کے سلسلہ میں شدید احتیاط کی وجہ سے مجبور تھے کہ جب احادیث کی صحت نسبت کے متعلق شبہ ہو تو انہیں ترک کر کے صحابہ کرام رضوان اللہ علیہم اجمعین کے فتاویٰ پر عمل کریں۔

اہلِ عراق کے قبول روایت میں شدید احتیاط کے دو سبب تھے:

(۱) ایک تو سبب یہ تھا جس کو ہم سابقہ سطور میں بیان کر چکے ہیں کہ ان صحابہ کرام رضوان اللہ علیہم اجمعین سے ان کا تعلق رہ چکا تھا جو روایت کے معاملہ میں شدید احتیاط پر

عمل کرتے تھے۔

(۲) دوسرا سبب یہ تھا کہ عراق تابعین، تبع تابعین اور فقہاء کے دور میں مختلف فرقوں اور گروہوں کا آماجگاہ بن چکا تھا اور یہاں خوارج، جہمیہ، مرجیہ، قدریہ اور زنارقہ جیسے فرقوں کے ''حامی'' اور ''حواری'' موجود تھے اور اپنے نظریات کی حمایت کی بناء پر فرقے غلط اور جھوٹی روایات بیان کرنے سے بھی گریز نہیں کرتے تھے جب یہ کیفیت فقہائے اہلِ عراق نے اپنی آنکھوں سے دیکھی کہ نبی اکرم صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم پر کثرت سے جھوٹی باتیں منسوب ہو رہی ہیں تو احادیث سے متعلق ان کے دِلوں میں ازراہ احتیاط شکوک وشبہات کے جذبات پیدا ہو گئے کہ وہ لوگ جن کو وہ ہر اعتبار سے جانتے ہیں اور ان کے آراء اور اجتہادات میں کسی قسم کی کمی نہ ہو ان کی روایات کو قبول کریں اور جن کے عقائد اور اجتہادات سے وہ باخبر نہ ہوں تو وہ کتنے ہی ثقہ کیوں نہ ہوں، ان سے روایت کو ترک کر دیں کیونکہ ان کے سامنے نبی اکرم صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم کے حوالہ سے کثرت سے جھوٹی باتیں منسوب کی جا رہی تھیں لہٰذا اس فتنے سے بچنے کے لیے احتیاط ضروری تھی۔

فقہ عراقی عموم الفاظ اور قرآن پاک کی وضاحت پر زور دیتی ہے اور سابقہ اوراق میں بیان ہو چکا ہے کہ قرآن مجید کے خاص کو مزید وضاحت کی ضرورت نہیں رہتی لہٰذا اہلِ عراق نے ان تمام احادیث کی مخالفت کی جن کو اہلِ مجاز قرآن کے خاص حکم کی وضاحت قرار دیتے تھے بلکہ اس خاص کے بذاتِ خود محتاج بیان نہ ہونے کی وجہ سے ان احادیث کی صحت نسبت سے ہی انکار کر دیا اور یہ روایات اور راویوں کے بارے میں شک وشبہ کی بناء پر تھا۔

تاہم ان کی یہ رائے تھی کہ احادیثِ آحاد میں یہ صلاحیت موجود ہی نہیں ہوتی کہ وہ عموم قرآن کی معارض بن سکیں حالانکہ ان کے ذریعے تخصیص ممکن ہوتی ہے بلکہ قرآن پاک کو اس کے عموم پر اس صورت میں چھوڑا جائے گا جو روایات اس عموم کے خلاف ہوں گی اور ان کی صحت نسبت سے انکار کر دیا جائے گا کیونکہ کوئی خبر قرآن پاک کی معارض نہیں

ہوسکتی اور نہ احادیثِ آحاد قرآنی نصوص کی ناسخ ہوسکتی ہے۔

ان کے نزدیک نسخ ہی کا ایک شعبہ تخصیص بھی ہے بلکہ بعض اصحاب تو نسخ کے لفظ سے تخصیص ہی مراد لیتے تھے۔

الغرض احادیثِ آحاد کے بارے میں ان کا یہ فیصلہ تھا کہ وہ قرآنی عموم کے معارض بننے کی صلاحیت نہیں رکھتیں۔ نیز یہ کہ ''خاص'' وضاحت کا محتاج نہیں ہوتا اور پھر حدیث کے راوی پر شکوک وشبہات یہ سب ایسی باتیں تھیں جن کی وجہ سے انہوں نے قرآن کے عموم بالنصوص سے استنباط کر کے فتوے دیئے تھے حالانکہ احادیث ان مسائل کے بارے میں موجود تھیں۔ اگرچہ ان کے اس طرزِ عمل سے بعد کے لوگوں نے یہ سمجھ لیا کہ وہ حدیث کے مقابلہ میں قیاس سے دلیل پیش کرتے تھے اور احادیثِ آحاد پر قیاس کو ترجیح دیتے تھے۔

اس تفصیل سے واضح ہوتا ہے کہ امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ ہر اعتبار سے قیاس کو خبرواحد پر مقدم نہیں رکھتے تھے اور جو اخبارِ آحاد امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کے قیاسات کے خلاف نظر آتی ہیں، انہیں اس بنیاد پر ترک نہیں کیا گیا تھا کہ امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کے نزدیک قیاس کو خبرواحد پر فوقیت حاصل ہے اور باوجود یہ کہ انہیں ان احادیث کے راویوں کی سچائی اور قابلِ اعتماد ہونے پر پورا بھروسہ تھا پھر بھی قیاس کو مقدم رکھا ہے لیکن ان احادیث پر قیاس کو ترجیح دینے کی وجوہات دوسری تھیں جن میں سے بعض کی طرف ہم نے ابھی اشارہ بھی کر دیا ہے۔

بنیادی قیاس

بعض قیاسات کی بنیاد عمومی اصول پر ہے جو اسلامی شریعت کے مجموعی احکام سے اخذ کیے گئے ہیں اور ان قیاسات کو علمائے کرام کی بہت بڑی تعداد نے تسلیم کیا ہے یا قطعیہ نصوص سے وہ ثابت ہوتے ہیں اور ان کا مرتبہ امور قطعیہ کے برابر ہے تو کیا اس قسم کے قطعیہ اصول پر بھی خبرواحد کو ترجیح دی جائے گی؟ اور ہر قسم کے قیاس کو ان اخبار آحاد کے پیشِ نظر ترک کرنا پڑے گا؟ اور کیا امامِ اعظم رحمۃ اللہ علیہ بھی ان قیاسات کو جو قطعیہ

اصول پر مبنی ہوتے ہیں، خبر واحد کے معارض ہونے کی وجہ سے ترک کر دیتے تھے؟

یہ گفتگو محلِ نظر ہے اس سے پہلے ہم ابوالحسین البصری کا قول نقل کر چکے ہیں کہ ''تمام علمائے کرام کا اس بات پر اتفاق ہے کہ جب قیاس کسی منصوص علت یا قطعی اصول پر مبنی ہو اور وہ اصول کی طرح فرع میں بھی قطعی ہو اس صورت میں وہ خبر واحد پر مقدم ہوگا اور اس کے مقابلہ میں خبر آحاد شاذ روایت کے حکم میں سمجھی جائے گی۔''

تو کیا اس اجماع میں امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ بھی شریک ہیں۔ یہ بات ذرا تفصیل طلب ہے جسے ہم طوالت کو چھوڑ کر اختصار کے ساتھ بیان کرتے ہیں۔

شرعی دلائل کی اقسام

اس میں کوئی شک نہیں کہ شرعی دلائل کی دو اقسام ہیں:

(۱) ظنی (۲) قطعی

اور اس پر سب متفق ہیں کہ پہلی قسم کے دلائل سے اخبار آحاد کا تعلق ہے اور اس اصول کو تمام فقہاء تسلیم کرتے ہیں کہ دلیل ظنی اور دلیل قطعی میں اختلاف کے وقت قطعی دلیل کو ظنی دلیل پر مقدم رکھا جائے گا۔

یہ ایسی بات ہے جسے عقل فوراً بھی تسلیم کرتی ہے اور نقل کے بھی عین مطابق ہے بلکہ منقول کا لب لباب یہی ہے کیونکہ جو دلیل قطعی ہو اس کے مقابلہ میں دلیل ظنی کمزور ہوگی اور دلیل قطعی سے معارض ہونے کی بناء پر اس کو شاذ قرار دیا جائے گا اور کوئی بھی نہیں جانتا کہ متن حدیث کی کمزوری اس کے راویوں پر تنقید کا موجب ہوا کرتی ہے۔

اب ہم ان عمومی قطعی قواعد کی چند مثالیں بیان کرتے ہیں جو شریعت کے احکام ثابتہ سے مستنبط ہیں۔ اگرچہ وہ نصوص سے ثابت نہیں ہیں مگر قطعی اصول یا قطعی دلائل کا حکم رکھتے ہیں۔

(۱) لاحرج فی الدین (یعنی دین میں تنگی نہیں ہے)

(۲) قاعدہ سد ذرائع

(۳) لَا تَزِرُ وَازِرَۃٌ وِّزْرَ اُخْرٰی (کوئی کسی کا بوجھ نہیں اُٹھائے گا)

تاہم اور بھی بہت سے قواعد ہیں جو یا تو اسلامی شریعت کا پہلا بنیادی ماخذ یعنی قرآن پاک میں وضاحت کے ساتھ بیان ہوئے ہیں یا پھر ایسے قیاسات ہیں جن کی بنیاد منصوص علت پر ہے یا ایسے قواعد ہیں جو شرعی احکام مجموعی حیثیت سے مستنبط ہوتے ہیں۔

جمہور علمائے کرام کا اس پر اتفاق ہے کہ وہ قطعیہ قیاسات جو نصوص یا اس قسم کے اصول پر مبنی ہوں، خبر واحد کو ان کے مقابلہ میں مسترد کر دیا جاتا ہے بلکہ اس کا ایسے قیاسات کے خلاف ہونا خود اس روایت کے ثبوت میں شبہات کا موجب ہوتا ہے۔

جو امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ سے منقول ہے کہ انہوں نے بعض اخبار کو مسترد کر دیا اور دوسری روایات کو قبول کر لیا تو اس کی تخریج کی بنیاد بھی اس اصول پر ہے۔ مثلاً امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ سے منقول ہے کہ انہوں نے بھول چوک سے کھانے پینے سے روزہ نہ ٹوٹنے والی حدیث قیاس کے خلاف ہونے کے باوجود قبول کر لی تھی کیونکہ وہ کسی اصول قطعی کے خلاف نہیں ہے۔

علامہ شاطبی تحریر کرتے ہیں:

"امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ نے نماز میں قہقہہ والی حدیث کو قیاس پر ترجیح دی ہے کیونکہ اجماع سے یہ مسئلہ ثابت نہیں ہے اور قرعہ اندازی والی حدیث کو مسترد کر دیا ہے کیونکہ وہ اصول کے خلاف ہے اس لیے اصول تو بہر حال قطعی ہوتے ہیں اور خبر آحاد ظنی اور وہ غلام کی آزادی کے حقدار ہو چکے ہیں اور اس پر اجماع بھی ہو چکا ہے کہ آزادی کا استحقاق ثابت ہونے کے بعد کسی طرح بھی اسے ختم نہیں کیا جا سکتا ہے۔"

اسی طرح اس اصول کے تحت امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ "مصراۃ" والی حدیث اور دیگر روایات کو مسترد کرتے ہیں جو قرآنی نصوص سے متعارض ہیں یا کسی ایسی مخصوص علت کے خلاف ہیں جو فروعی مسائل میں قطعی طور پر متحقق ہے۔

ابن العربی کی رائے

جب کوئی خبر واحد یا ظنی حدیث کسی اصول کے خلاف وارد ہو تو اس کے بارے میں علامہ شاطبی نے ابن العربی کے حوالہ سے علمائے کرام کی آراء نقل کی ہیں۔ چنانچہ وہ تحریر

کرتے ہیں:

''ابن العربی بیان کرتے ہیں، جب خبر واحد کسی شرعی قاعدہ کے خلاف آ جائے تو کیا اس پر عمل کرنا جائز ہوگا؟ امام اعظم رحمۃ اللہ علیہ کے نزدیک تو خبر واحد پر عمل اس صورت میں جائز نہیں ہے لیکن امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ خبر آحاد پر عمل کے قائل ہیں اور امام مالک رحمۃ اللہ علیہ تردد کا شکار نظر آتے ہیں مگر ان کا یہی قول مشہور ہے کہ اس صورت میں اگر حدیث کی تائید کسی دوسرے قاعدہ سے ہوتی ہے تو اس پر عمل کیا جائے گا ورنہ ترک کر دیا جائے گا۔

پھر کتے کا کسی برتن کو جھوٹا کر جانے کے متعلق امام مالک رحمۃ اللہ علیہ کے مسلک کا ذکر کر کے تحریر کرتے ہیں:

''کتے کا برتن میں منہ ڈالنے والی حدیث، چونکہ شریعت کے دو بڑے اصولوں کے خلاف ہے لہٰذا اس پر عمل نہیں ہو سکتا کیونکہ اوّلاً تو یہ اس قرآنی آیت کے خلاف ہے:

فَكُلُوْا مِمَّآ اَمْسَكْنَ عَلَيْكُمْ۔

وہ جو تمہارے لیے شکار کریں اسے کھا لو۔

اور دوسرا شریعت نے طہارت کی علت زندگی کو قرار دیا ہے اور وہ کتے میں موجود ہیں لہٰذا کتا بھی پاک جانور تصور کیا جائے گا۔

اب جہاں تک حدیث ''عرایا'' کا تعلق ہے تو یہ سود کے قاعدہ کے خلاف ہے مگر ''معروف قاعدہ'' سے اس کو استحکام ملتا ہے اس بناء پر امام اعظم رحمۃ اللہ علیہ نے بیع الرطب بالتمور (یعنی خشک کے بدلے میں تر کھجوروں کا فروخت کرنا) کی ممانعت والی حدیث کو قابل عمل نہیں سمجھا کیونکہ وہ معروف قاعدہ کے خلاف ہے۔

ابن العربی کی اس وضاحت سے معلوم ہوتا ہے کہ زیر بحث مسئلہ میں امام اعظم اور امام مالک رحمۃ اللہ علیہما کے درمیان فرق صرف یہ ہے کہ امام اعظم رحمۃ اللہ علیہ تو قطعی اصول کو مقدم قرار دیتے ہیں اور امام مالک رحمۃ اللہ علیہ قطعی اصول کو اسی صورت میں مقدم رکھتے ہیں جبکہ اس حدیث کی تائید دوسرے قاعدہ سے نہ ہوتی ہو۔

یہ ایک مسلمہ حقیقت ہے کہ ایک طرف ''عرایا'' والی حدیث معروف قاعدہ کے مطابق ہے تو دوسری طرف یہ اعتبار سے اصول کے خلاف بھی نہیں ہے بلکہ اس کے شواہد اصول سے مل سکتے ہیں البتہ زیر بحث مسئلہ میں یہ کہا جائے گا کہ یہاں دو اصول باہم متعارض ہیں۔

ایک اصول سے حدیث کی تائید ہوتی ہے اور دوسرا اصول اس کے منافی ہے اور اس صورت میں امامِ اعظم رحمۃ اللہ علیہ یہ نہیں فرماتے کہ خبر اصول کے منافی ہے بلکہ جب اصول قطعی سے کسی حدیث کی تائید ہوتی ہے تو خبر واحد کو وہ مسترد نہیں کرتے بلکہ اس صورت میں خبر واحد کو مسترد کرتے ہیں جب کسی اصول قطعی سے بھی اس کو تائید نہ ملتی ہو اور اصول کے منافی ہو۔

پس حدیث ''عرایا'' سے اختلاف کی بنیاد اس پر نہیں ہے کہ فقہائے احناف گواہی کے اصول کے باوجود خبر کو مسترد کر دیتے ہیں اور اس صورت میں مالکیہ مسترد نہیں کرتے' بلکہ اساس اختلاف یہ ہے کہ حدیث ''عرایا'' مشہور خبر کے خلاف ہے جو اس سے مستند ہے اور وہ حدیث ربا ہے اور یہ ظاہر ہے اور جب خبر واحد کسی مشہور خبر کے منافی آ جائے تو خبر مشہور پر عمل ہوگا لہٰذا قیاس سے اختلافی مسئلہ کا کوئی تعلق نہیں ہے۔

اس تفصیل سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کے نزدیک خبر واحد اگر قیاس کے منافی نہ ہو تو قابلِ قبول ہے اور اگر کسی ایسے قیاس کے منافی ہو جس کی علت اصول ظنی سے مستنبط ہو یا اصول تو قطعی ہو مگر استنباط ظنی ہو یا اصول اور استنباط دونوں قطعی ہوں مگر فرع پر تطبیق ظنی ہو تو ان تمام صورتوں میں قیاس پر اخبار آحاد کو مقدم قرار دیا جائے گا کیونکہ اخبار آحاد کا ثبوت ظنی ہے مگر اس کی نسبت تو بہرحال شارع علیہ اسلام کی طرف ہے جو شرعی احکام کے مفسر اور شارع ہیں۔

قیاس کی ترجیح

اگر خبر واحد کسی ایسے بنیادی اصول کے خلاف ہو جو قطعی ہے اور کسی فرعی مسئلہ پر اس کا منطبق کرنا پھر شک وشبہ سے بالا ہو تو اس صورت میں امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ خبر واحد کو

ضعیف قرار دیتے ہیں اور اس کی صحت سے انکار کرتے ہیں اور قاعدہ کلیہ کے مطابق فتویٰ دیتے ہیں جو بہر حال شک وشبہ سے ماورا ہوتا ہے۔

اس صورت میں قیاس کو ترجیح دینے کی وجوہات یہ تھیں:

(۱) عمومات قرآن پر عمل
(۲) خاص وضاحت کا محتاج نہیں۔
(۳) کوفی راویوں اور فقہائے اہلِ عراق پر اعتماد
(۴) مدینہ منورہ کی احادیث عراق نہیں پہنچ سکتی تھیں۔

یہ وجوہات تھیں جن کی بناء پر امامِ اعظم رحمۃ اللہ علیہ عموماتِ قرآن پر عمل کرتے تھے اور اکثر مسائل میں اخبار آحاد کے ہوتے ہوئے بھی قیاس کو مقدم رکھتے تھے۔

حدیثِ مرسل کی قانونی حیثیت

اس حدیث کو حدیث مرسل کہتے ہیں جس میں تابعی صحابی کے واسطہ کو حذف کر کے براہِ راست نبی اکرم صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم سے روایت کرے۔

اس تعریف سے واضح ہوتا ہے کہ تابعی پر ہی ‘‘ارسال’’ منحصر ہے مگر امام فخر الاسلام البزدوی رحمۃ اللہ علیہ مرسل حدیث کی تعریف کرتے ہوئے تحریر کرتے ہیں:

‘‘وہ حدیث مرسل حدیث ہے جس کی سند نبی اکرم صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم تک نہ پہنچتی ہو۔’’

مرسل حدیث کی یہ تعریف عام ہے اور جس طرح یہ ارسال صحابی اور تابعی پر مشتمل ہے اسی طرح ہر زمانے کے عادل اور ثقہ راوی کی مرسل حدیث بھی اس ذیل میں آتی ہے۔

حنفی علمائے کرام کا کہنا ہے کہ مرسل حدیث تبع تابعین تک تو قابلِ قبول ہو گی مگر ان کے بعد کی مرسل حدیث قابلِ قبول نہ ہو گی۔

اس سلسلہ میں دو مسلک ہیں۔

محدثین کا مسلک

(۱) ایک تو محدثین کا مسلک ہے، امام نووی جس کو جمہور محدثین کا مسلک قرار دیتے ہیں۔

چنانچہ التقریب میں تحریر ہے:

‘‘اہلِ اصول، اکثر فقہاء اور جمہور محدثین کے نزدیک مرسل حدیث ضعیف حدیث کے حکم میں آتی ہے کیونکہ جب ‘‘مجہول الحال’’ راوی کی روایت غیر مقبول ہے چاہے اس کا

نام لے کر ہی بیان کیوں نہ کیا جائے تو مرسل کی روایت اور زیادہ غیر مقبول ہونی چاہیے کیونکہ جب کوئی راوی تابعی کے واسطے سے نبی اکرم صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم سے روایت کرتا ہے اور اس نے جس واسطہ کو حذف کیا ہے، ممکن ہے کہ وہ صحابی ہو اور یہ بھی احتمال ہے کہ وہ تابعی ہو اور تابعی ہونے کی صورت میں ہو سکتا ہے کہ وہ ثقہ ہو اور یہ بھی ممکن ہے کہ وہ ضعیف ہو اور ایسا بھی ہو سکتا ہے کہ وہ غیر مذکور تابعی کسی صحابی سے روایت کرتا ہو اور یہ امکان بھی ہے کہ وہ کسی ضعیف یا ثقہ تابعی سے روایت کرتا ہو لہٰذا حدیث مرسل ان احتمالات کی موجودگی میں دلیل نہیں ہو سکتی ہے۔

(۲) مرسل حدیث کو امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ نہ تو مطلق طور پر قبول کرتے ہیں اور نہ مسترد کرتے ہیں بلکہ امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ کی یہ رائے ہے کہ اگر ارسال کرنے والا راوی اکابر تابعین میں سے ہو اور اس راوی کو بعض صحابہ کرام رضوان اللہ علیہم اجمعین سے ملاقات کا شرف بھی حاصل ہوا ہو تو ایسی حدیث مرسل قبول ہوگی لیکن اس شرط کے ساتھ کہ اس کی تائید کسی دوسرے طریق سے ہوتی ہو۔ مثلاً

(۱) کسی دوسری متصل سند کے ساتھ وہ روایت منقول ہو اور اس قسم کی مرسل حدیث سب سے زیادہ مستند سمجھی جاتی ہے۔

(۲) اس سے پہلے اس معنی میں اہلِ علم ارسال سے کام لیتے ہوں، یہ ارسال کا دوسرا مرتبہ ہے۔

(۳) اس کی تائید صحابہ کرام رضوان اللہ علیہم اجمعین کے اقوال اور افعال سے ہوتی ہو اور ایسی مرسل حدیث تیسرے مرتبہ میں شمار ہوتی ہے۔

(۴) اس کے مطابق اہلِ علم کی ایک جماعت فتویٰ دیتی ہو۔

مندرجہ ذیل وجوہات میں سے مرسل روایت کی تائید اگر کسی ایک طریق سے بھی نہ ہوتی ہو تو وہ اعمال بھی قابلِ قبول نہیں ہوتے ہیں اور نہ اس پر عمل واجب ہے۔

مندرجہ بالا شرائط کے ساتھ امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ مرسل حدیث کو قبول کرتے ہیں اور وہ حدیث کو سند کے درجہ پر نہیں رکھتے تھے کیونکہ اس کی سند انقطاع موجود ہو البتہ وہ

متصل کی طرح حجت نہیں ہوتی۔ چنانچہ امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ بیان کرتے ہیں:

کہ مرسل حدیث کے جس راوی کو حذف کیا گیا ہے، ہو سکتا ہے کہ وہ راوی اس درجہ کا ہو کہ اس کا نام لینے سے اس روایت کا پایہ اعتبار ختم ہو جانے کا ڈر ہو چاہے اس کی تائید دوسری مرسل روایت سے ہی کیوں نہ ہوتی ہو، وہ روایت قابلِ قبول نہیں ہوگی کیونکہ ممکن ہے کہ ان دونوں روایات کا مخرج ایک ہو۔''

حدیث مرسل کے بارے میں ہمارے سامنے یہ تین مسلک ہیں۔

حنفی مذہب کی رو سے نہ صرف مرسل تابعی ہی قابلِ قبول ہے بلکہ تبع تابعین کی مرسل روایات بھی مقبول ہیں۔

امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کی مسانید اور کتب آثار کا مطالعہ کرنے سے احناف کا یہ مسلک واضح ہو جاتا ہے اور کتاب الآثار کے ہر ورق پر امام ابو یوسف رحمۃ اللہ عایہ کی چند مرسل روایات ملتی ہیں جن مرسل روایات سے امام مالک رحمۃ اللہ عایہ نے استدلال کیا ہے۔ چنانچہ اس طرح کی چند مثالیں ہم بیان کرتے ہیں۔

(۱) امام ابو یوسف، امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہما سے اور امام ابوحنیفہ، زین بن ابی انیسہ رحمۃ اللہ علیہما کے حوالے سے اور زید اہلِ مصر کے ایک ایسے شخص سے روایت بیان کرتے ہیں کہ:

''نبی اکرم صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم ایک دن گھر سے باہر تشریف لائے اور نبی اکرم صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم کے ایک ہاتھ میں ریشم اور دوسرے ہاتھ میں سونا تھا، نبی اکرم صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم نے فرمایا، میری اُمت کے مردوں پر یہ دونوں چیزیں حرام ہیں اور عورتوں کے لیے حلال ہیں۔''

(۲) امام ابو یوسف، امامِ اعظم رحمۃ اللہ علیہما سے اور امامِ اعظم رحمۃ اللہ علیہ ہیثم کے حوالے سے اور ہیثم کسی شخص سے یہ روایت بیان کرتے ہیں کہ:

''نبی اکرم صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم رمضان المبارک کے مہینہ مین نماز پڑھتے اور روزہ رکھتے تھے اور جب ماہِ رمضان کا آخری عشرہ آتا تو نبی اکرم صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ

وسلم بکثرت عبادت کیا کرتے تھے اور تمام رات قیام فرماتے تھے۔

(۴) امام ابو یوسف، امام اعظم رحمۃ اللہ علیہما سے اور امام اعظم رحمۃ اللہ علیہ حماد بن ابوسلیمان رحمۃ اللہ علیہ کے حوالے سے اور حماد بن سلیمان ابراہیم رحمۃ اللہ علیہ سے روایت بیان کرتے ہیں کہ نبی اکرم صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم نے (مرض وفات میں) حضرت عائشہ صدیقہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا سے فرمایا:

’’حضرت ابوبکر صدیق رضی اللہ تعالیٰ عنہ سے کہو کہ وہ نماز پڑھائیں۔‘‘

لیکن اس پر حضرت عائشہ صدیقہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا کو حضرت ابوبکر صدیق رضی اللہ تعالیٰ عنہ نے کہا کہ نبی اکرم صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم سے معذرت کرو اور یہ کہو کہ میرے والد بہت بوڑھے اور ’’رقیق القلب‘‘ ہیں جب میں نبی اکرم صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم کے مصلیٰ پر کھڑا ہوں گا تو میں برداشت نہ کرسکوں گا لہٰذا آپ ﷺ حضرت عمر فاروق رضی اللہ تعالیٰ عنہ کو حکم دیجیے کہ وہ نماز پڑھائیں۔ چنانچہ اپنے والد کی طرف سے نبی اکرم صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم کے سامنے یہ معذرت پیش کی تو نبی اکرم صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم نے دوبارہ فرمایا:

’’حضرت ابوبکر صدیق رضی اللہ تعالیٰ عنہ کو کہو کہ لوگوں کو نماز پڑھائیں۔‘‘

حضرت ابوبکر صدیق رضی اللہ تعالیٰ عنہ نے اس پر دوبارہ معذرت پیش کی اور کہا کہ میری طرف سے تم اور حفصہ رضی اللہ تعالیٰ عنہما دونوں جاؤ اور نبی اکرم صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم سے عرض پیش کرو کہ حضرت ابوبکر صدیق رضی اللہ تعالیٰ عنہ کا دل کمزور ہے لہٰذا حضرت عمر فاروق رضی اللہ تعالیٰ عنہ کو حکم دیجیے کہ وہ نماز پڑھائیں۔

نبی اکرم صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم نے یہ سن کر فرمایا:

’’تم (عورتیں) تو حضرت یوسف رحمۃ اللہ علیہ کے زمانے کی عورتوں کی طرح ہو لہٰذا حضرت ابوبکر صدیق رضی اللہ تعالیٰ عنہ کو میرا حکم پہنچا دو۔‘‘

چنانچہ جماعت کھڑی ہوگئی اور اتنے میں نبی اکرم صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم نے کچھ افاقہ محسوس کیا اور نماز کے لیے دو آدمیوں کا سہارا لے کر تشریف لے جانے لگے تو حضرت

عائشہ صدیقہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا نے عرض کیا:

”آپ ﷺ اپنی طبیعت پر ابھی بوجھ ڈالنے کے قابل نہیں ہیں اس پر نبی اکرم صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم نے فرمایا:“

جعلت قرة عینی فی الصلاة.

نماز میری آنکھوں کی ٹھنڈک ہے۔

نبی اکرم صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم یہ کہہ کر مسجد میں تشریف لے گئے جب نبی اکرم صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم کی آمد کو حضرت ابوبکر صدیق رضی اللہ تعالیٰ عنہ نے محسوس کیا تو مصلے سے پیچھے ہٹنا شروع کر دیا تو نبی اکرم صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم نے ارشاد فرمایا، یہیں کھڑے رہو۔ نبی اکرم صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم اس کے بعد مصلے پر بیٹھ گئے اور آپ ﷺ کی دائیں جانب حضرت ابوبکر صدیق رضی اللہ تعالیٰ عنہ کھڑے ہو گئے۔ نبی اکرم صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم کی تکبیر پر حضرت ابوبکر صدیق رضی اللہ تعالیٰ عنہ تکبیر کہتے اور حضرت ابوبکر صدیق رضی اللہ تعالیٰ عنہ کی تکبیر پر دوسرے لوگ تکبیر کہتے اور اس طرح حضرت ابوبکر صدیق رضی اللہ تعالیٰ عنہ نبی اکرم صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم کی اقتداء کرتے رہے اور لوگ حضرت ابوبکر صدیق رضی اللہ تعالیٰ عنہ کی اقتداء کرتے رہے۔

(۴) امام ابو یوسف، امامِ اعظم رحمۃ اللہ علیہما سے اور امامِ اعظم، حماد بن ابوسلیمان رحمۃ اللہ علیہما کے حوالے سے اور حماد بن ابوسلیمان ابراہیم رحمۃ اللہ علیہ سے روایت کرتے ہیں کہ نبی اکرم صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم نے فرمایا:

”اگر کسی شخص کو کوئی چوپایہ جانور مار دے تو اس کا خون معاف ہے اور اگر کنویں میں کوئی شخص گر کر مر جائے تو اس کا خون بھی معاف ہے اور اسی طرح اگر کوئی شخص کان (یعنی معدن) میں گر کر مر جائے تو اس کا خون بھی معاف ہے۔“

(۵) امام ابو یوسف، امامِ اعظم رحمۃ اللہ علیہما سے اور امامِ اعظم رحمۃ اللہ علیہ ہیثم کے حوالے سے روایت بیان کرتے ہیں کہ مقامِ عسفان پر نبی اکرم صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم نے میمونہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا سے نکاح کیا اور نبی اکرم صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم اس وقت

محرم تھے۔

امام اعظم رحمۃ اللہ علیہ سے یہ سب روایات منقول ہیں جس سے یہ واضح ہوتا ہے کہ امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ تابعین اور تبع تابعین کی مرسل روایات کو قبول کر لیا کرتے تھے لہٰذا علمائے احناف کا ان روایات کو قبول کرنا امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کے بعد نئی تخریج یا استنباط کی بناء پر تھا بلکہ وہ اس باب کی روایات میں امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کے پیروکار ہیں۔

مستند مرسل روایات

البتہ انہی لوگوں کی مرسل روایت کو امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ قبول کرتے تھے جن کے علمی مرتبہ سے واقف ہوتے تھے اور جن کے اجتہاد کا طریقہ ان کو پسند ہوتا اور جن کو وہ ثقہ خیال کرتے تھے۔ چنانچہ ابراہیم نخعی رحمۃ اللہ علیہ امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کے استاد کے استاد ہیں اور ان کے طریق اجتہاد سے امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ متاثر ہیں اور ان کی فقہی آراء کے راوی ہیں، ان سے کسی مسئلہ میں موافقت کریں یا مخالفت بہر حال امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ ان کو ثقہ خیال کرتے تھے اور ان کی مرویات سے مطمئن تھے۔

اسی طرح حسن بصری رحمۃ اللہ علیہ یا دوسرے لوگوں کی مرویات کو امام اعظم رحمۃ اللہ علیہ قبول کرتے تھے اور ان پر امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کو پورا اعتماد حاصل تھا لہٰذا ان لوگوں کی مراسیل کو قبول کرنے سے یہ واضح نہیں ہوتا کہ یہ مرسل حدیث کو امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ قبول کر لیتے تھے بلکہ وہ تو متصل روایت کو اکثر لوگوں سے قبول نہیں کرتے تھے۔ چہ جائیکہ ان کے مراسیل پر اعتماد کرتے تھے اور امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ جن لوگوں سے روایت کرتے ہیں، ان کے مراسیل کو قبول کر لینا اس بات کی دلیل نہیں ہو سکتا کہ امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ ہر مرسل روایت کو قبول کر لینے کے حق میں تھے اگر کوئی تابعی یا تبع تابعی ثقہ ہوتا اور وہ ثقہ سے ہی روایت کرتا تو اس کی روایت کو قبول کر لیتے تھے۔ لیکن اگر وہ ثقہ نہ ہوتا اور نہ ہی قابلِ اطمینان راوی سے روایت کرتا تو اس کی روایت کو قبول نہیں کرتے تھے لہٰذا تابعی یا تبع تابعی کی مرسل روایت امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کے نزدیک حجت تو ہے مگر ان قیود اور شرائط کے ساتھ جن کو ہم سابقہ سطور میں بیان کر چکے ہیں۔

اس تفصیل سے معلوم ہوتا ہے کہ مرسل حدیث کا قابلِ قبول ہونا امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کے زمانہ میں عام تھا کیونکہ جن ثقات تابعین سے امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کو ملاقات کا شرف حاصل تھا' وہ تصریح بیان کرتے تھے کہ وہ چند صحابہ سے روایت کر لینے کے بعد کسی روایت کو مرسل قرار دیتے ہیں۔ چنانچہ حسن بصری رحمۃ اللہ علیہ سے منقول ہے کہ وہ بیان کیا کرتے تھے کہ:

”جب چار صحابہ کرام رضوان اللہ علیہم اجمعین سے کوئی حدیث منقول ہوتی ہے تو میں اس کو مرسل قرار دیتا ہوں۔“

نیز یہ بھی فرماتے ہیں کہ جب میں حدثنی فلاں (یعنی مجھ سے فلاں نے حدیث روایت کی) کہتا ہوں تو وہ حدیث اسی سے منقول ہوتی ہے اور جب میں قال رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم کہتا ہوں تو میں یہ روایت 70 یا اس سے بیشتر لوگوں سے سُنی ہوتی ہے۔“

اسی طرح منقول ہے کہ اعمش نے ابراہیم سے کہا:

”جب تم عبداللہ سے میرے سامنے روایت کیا کرو تو ”اسناد“ کے ساتھ وضاحت کیا کرو۔“

ابراہیم نے یہ سُن کر کہا:

جب میں ”حدثنی فلان عن عبداللہ“ کہتا ہوں تو وہ حدیث عبداللہ سے صرف اسی شخص نے بیان کی ہوتی ہے لیکن جب میں ”قال عبداللہ“ کہتا ہوں تو اس روایت کو متعدد لوگوں نے مجھ سے روایت کیا ہوتا ہے۔

اس سے واضح ہو گیا کہ احادیث میں کذب بیانی کے عام رواج سے پہلے تابعین کرام بکثرت ارسال کیا کرتے تھے مگر جھوٹ کے عام رواج کے بعد علمائے کرام اسانید کی وضاحت کرنے پر مجبور ہو گئے تاکہ حدیث کو روایت کرنے والے کی حالت اور ان کے نظریات کا جائزہ لیا جا سکے۔ چنانچہ ابن سیرین بیان کرتے ہیں:

”فتنوں کے ظہور تک ہم اسناد حدیث کی ضرورت نہیں سمجھتے تھے۔“

مستند مرسل کی شرائط

یہی وجہ تھی کہ مرسل حدیث کے قابلِ قبول ہونے کے لیے امامِ اعظم رحمۃ اللہ علیہ نے کچھ حدود و شرائط مقرر کی تھیں۔ مثلاً ارسال کرنے والا ثقہ ہوں اور امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کی طرف کتب آثار کے تتبع سے جو منسوب ہے اس سے معلوم ہوتا ہے کہ امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کے نزدیک حدیث مرسل خبر واحد کے مرتبہ کی حدیث ہے لٰہذا جب کسی مرسل حدیث اور خبر واحد میں اختلاف پیدا ہوگا تو طرق ترجیح میں سے کوئی ایک طریقہ اختلاف کو ختم کرنے کے لیے اختیار کیا جائے گا۔

مگر ہم امام ابوحنیفہ کے بعد دیکھتے ہیں کہ علمائے احناف خبر واحد اور مرسل حدیث کے درمیان اختلاف کے وقت مختلف الفکر ہیں۔ بعض علمائے حناف حدیث مرسل کو خبر واحد پر ترجیح دیتے ہیں اور بعض متصل خبر احاد کو مرسل پر مقدم رکھتے ہیں۔ بہرحال یہ ایسی بحث ہے جس کا امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کے مسلک سے کچھ تعلق نہیں ہے اس لیے ہم اس پر گفتگو نہیں کریں گے۔

یہ نظریات امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کے سنت کے بارے میں ہیں‘ وہ قرآن پاک کے بعد سنتِ نبوی ﷺ کو اپنی فقہی آراء کا عمود قرار دیتے تھے لیکن اس شرط پر کہ وہ ثقہ اور قابلِ اعتماد راویوں سے ثابت ہو جائے‘ وہ قیاس پر سنت کو ترجیح دیتے تھے اور قرآن کے عموم کے بعد خبر واحد کو درجہ دیتے تھے۔

اگر روایات اور کسی شرعی قاعدہ کے درمیان اختلاف ظاہر ہو جاتا اور اسلام کے آئمہ کے ہاں وہ قاعدہ اجماعی حیثیت رکھتا تو روایت کو اس کے مقابلہ میں شاذ قرار دیتے تھے اور اس قاعدہ کو حجت سمجھتے تھے۔

امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ اس مسلک میں منفرد نہیں تھے بلکہ ان کے ساتھ جمہور فقہاء بھی تھے جن میں مدینہ منورہ کے فقیہہ امام مالک رحمۃ اللہ علیہ بھی شامل ہیں۔

الغرض اخبار آحاد اور مرسل روایات کو امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ اس وقت قابلِ قبول سمجھتے تھے جب تک وہ قرآن مجید‘ سنت مشہورہ اور شریعت کے مسلمات کے منافی نہ ہوں۔

صحابی کے فتوے کی قانونی حیثیت

امام ابوحنیفہ کا فرمان

ہم کلام کے آغاز میں امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کے فقہی اصول پر گفتگو کرتے ہوئے یہ بیان کر چکے ہیں کہ وہ صحابہ کرام رضوان اللہ علیہم اجمعین کے اقوال کے بارے میں فرمایا کرتے تھے:

> ’’اگر کوئی حکم کتاب اللہ اور سنتِ رسول ﷺ میں نہ ملتا تو میں صحابہ کرام رضوان اللہ علیہم اجمعین کے اقوال میں سے جس قول کو بہتر سمجھوں گا اسی کو اختیار کرلوں گا اور جس قول کو چاہوں گا اس کو ترک کر دوں گا لیکن صحابہ کرام رضوان اللہ علیہم اجمعین کے اقوال کے دائرے میں ہی رہوں گا اور دوسروں کے اقوال کی طرف رُخ نہیں کروں گا اور جب ابراہیم نخعی، شعبی، ابن سیرین، حسن، عطا اور سعید بن المسیب رحمۃ اللہ علیہم اور دوسرے رجال تک نوبت پہنچے گی تو یہ وہ لوگ تھے جنہوں نے اجتہاد کیا اور میں بھی ان کی طرح اجتہاد کا حق رکھتا ہوں۔‘‘

امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کے اس ارشاد سے معلوم ہوتا ہے کہ امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ صحابی کے قول سے اخذ کرتے تھے اور اسے ’’واجب الاتباع‘‘ قرار دیتے تھے اور جب اجتہاد کسی ایسے مسئلہ میں کرتے جس میں صحابہ کرام رضوان اللہ علیہم اجمعین کے آراء موجود ہوتے تو ان میں سے کسی ایک قول کو اختیار کر لیتے تھے لیکن صحابہ کرام رضوان اللہ علیہم اجمعین کے اقوال کے دائرہ سے باہر نہیں جاتے تھے مگر جب کسی صحابی کا فتویٰ میسر نہ آتا تو اپنے اجتہاد سے کام لیتے تھے اس طرح امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ صحابہ کرام رضوان اللہ علیہم

اجمعین کی تقلید کرتے تھے مگر تابعین کی پیروی ضروری خیال نہیں کرتے تھے۔

امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کا اجتہاد کے طریقے میں یہ مسلک تھا کہ وہ ہر موقع پر تفصیل کے ساتھ اس کو بیان کرتے ہیں اور اپنے مسلک کی وضاحت میں کسی قسم کے اشارہ وکنایہ سے کام نہیں لیتے تھے لہٰذا ان کا مسلک معلوم کرنے کے لیے اس بات میں کسی مزید دلیل کی ضرورت نہیں ہے کیونکہ ان فروعی مسائل کا جائزہ لینے کی ضرورت ہے جو اس اصول پر منطبق ہوتے ہیں کیونکہ امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ نے فروعی مسائل کو بذاتِ خود مرتب نہیں فرمایا لہٰذا اب ہم اس کے بارے میں گفتگو کرتے ہیں۔

جب ہم فروعی مسائل کی طرف متوجہ ہوتے ہیں تو یہ معلوم ہوتا ہے کہ امام فخر الاسلام البزدوی رحمۃ اللہ علیہ جنہوں نے حنفی اصول استنباط کو منقح کیا ہے' یہ بیان کرتے ہیں کہ ''تقلید صحابی'' کا قاعدہ اختلافی ہے۔ چنانچہ ابوسعید البروعی بیان کرتے ہیں کہ صحابی کا قول ''واجب الاتباع'' ہے اور اس کی موجودگی میں قیاس کی ضرورت نہیں ہے اس مسلک پر ہمارے مشائخ احناف کاربند ہیں مگر انہی مسائل میں صحابی کے قول کو امام کرخی ''واجب الاتباع'' سمجھتے ہیں جن کا حل قیاس میں موجود نہ ہو اور ہمارے اصحاب اس بات میں مختلف آراء رکھتے ہیں۔ مثلاً امام ابویوسف اور امام محمد رحمۃ اللہ علیہما کہتے ہیں کہ ''بیع سلم میں مقدار راس المال'' کا تعین ضروری نہیں ہے حالانکہ ابن عمر اس کو ضروری قرار دیتے ہیں۔

اسی طرح حاملہ عورت کے بارے میں (شیخین) یعنی امامِ اعظم اور امام ابویوسف رحمۃ اللہ علیہما یہ فتویٰ دیتے ہیں کہ اس کو سنت کے مطابق (تین طلاقین) دی جائیں لیکن حضرت جابر اور ابن مسعود اس کے خلاف ہیں اور (صاحبین) امام ابویوسف اور امام محمد رحمۃ اللہ علیہما ''اجیر مشترک'' کے بارے میں یہ کہتے ہیں کہ وہ ضامن ہوگا اور حضرت علی رضی اللہ تعالیٰ عنہ کی طرف اس کو منسوب کرتے ہیں مگر اپنے اجتہاد کی بناء پر امامِ اعظم رحمۃ اللہ علیہ اس سے اختلاف کرتے ہیں۔ امام فخر الاسلام البزدوی رحمۃ اللہ علیہ اس سے یہ واضح کرنا چاہتے ہیں کہ بعض مسائل میں امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ اور ان کے اصحاب نے

صحابہ کرام کی رائے سے اختلاف کیا ہے۔ چنانچہ بیع سلم میں مقدار راس کا تعین امام ابو یوسف اور امام محمد رحمۃ اللہ علیہما کے نزدیک شرط نہیں ہے اس طرح حاملہ کی طلاق سنت کے بارے میں امامِ اعظم اور امام ابو یوسف رحمۃ اللہ علیہما نے حضرت جابر اور ابن مسعود کی رائے سے اختلاف کیا ہے اور یہ کہا ہے کہ حاملہ عورت کو تین طلاقیں دی جائیں اور آئسہ (یعنی بوڑھی عورت) اور نابالغہ کی طرح حاملہ عورت کی طلاق بھی طلاق سنت ہی ہوگی۔

نیز "اجیر مشترک پر" جرمانہ (یعنی تاوان ڈالنے کے سلسلہ میں) امامِ اعظم رحمۃ اللہ علیہ نے حضرت علی رضی اللہ تعالیٰ عنہ کے فتویٰ سے اختلاف کیا ہے اور یہ کہا ہے کہ زیادتی کی صورت میں جرمانہ ڈالا جا سکتا ہے لیکن عدم زیادتی کی صورت میں ہلاک ہو جائے تو اس کا جرمانہ نہیں ہے کیونکہ جرمانہ کا موجب یا تو زیادتی ہوتا ہے اور یا عقد مگر جب عقد اور زیادتی دونوں نہیں ہیں تو جرمانے کا سوال ہی پیدا نہیں ہوتا اور اس کے برعکس حضرت علی رضی اللہ تعالیٰ عنہ جرمانہ کے قائل ہیں کیونکہ جب لوگوں کے اموال کی حفاظت کے لیے دھوبی اور درزی پر کپڑے کا جرمانہ ڈالا جا سکتا ہے تو "اجیر مشترک پر" بھی جرمانہ ڈالنا ضروری ہے۔

اس تفصیل سے واضح ہوتا ہے کہ اجتہادی مسائل میں صحابہ کرام رضوان اللہ علیہم اجمعین سے امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ اختلاف کو جائز قرار دیتے تھے مگر غیر اجتہادی مسائل میں مکمل طور پر ان کی تقلید کرتے تھے۔ یہی وجہ تھی کہ امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ نے حیض کے اقل اور اکثر مدت کے تعین میں عثمان بن ابی عفان اور یونس کے قول پر بھروسہ کیا ہے کیونکہ اس قسم کے مسائل کا تعلق سماع سے ہے اور ان میں اجتہاد کی گنجائش نہیں ہوتی۔

حضرت زید بن ارقم کا واقعہ

چنانچہ زید بن ارقم کے پاس ایک عورت نے آٹھ سو درہم میں کوئی چیز فروخت کی اور پھر اس کی قیمت ادا ہونے سے پہلے ہی زید بن ارقم سے اس عورت نے چھ سو درہم میں اس چیز کو واپس خرید لیا جب اس کا علم حضرت عائشہ صدیقہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا کو ہوا تو حضرت عائشہ صدیقہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا نے اسے مخاطب کرتے ہوئے فرمایا:

زید بن ارقم کو بتادو کہ تمہاری خرید و فروخت کتنی بُری ہے اگر انہوں نے توبہ نہ کی تو نبی اکرم صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم کے ساتھ ان کا حج اور جہاد رائیگاں جائیں گے۔

چنانچہ حضرت عائشہ صدیقہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا کے پاس حاضر ہو کر زید بن ارقم نے معذرت چاہی تو حضرت عائشہ صدیقہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا نے قرآن پاک کی یہ آیت تلاوت کی:

فَمَنْ جَآءَهٗ مَوْعِظَةٌ مِّنْ رَّبِّهٖ فَانْتَهٰى فَلَهٗ مَا سَلَفَ.

پس جس شخص کے پاس اس کے پروردگار کی جانب سے نصیحت آ جائے اور وہ آ جائے اسے (گزشتہ اعمال کا کوئی گناہ نہیں گا)۔

پس یہاں حج اور جہاد کے ابطال کا فتویٰ کسی طرح ایک سودی بیع کے سبب سماع کے بغیر ممکن نہیں تھا کیونکہ کوئی صحابی سماع کے بغیر اس قسم کے غیر اجتہادی مسائل میں ایسا فتویٰ نہیں دے سکتا۔

امام کرخی کا استنباط

امام کرخی رحمۃ اللہ علیہ اس قسم کے فروعی مسائل میں یہ نتیجہ اخذ کرتے ہیں کہ اجتہاد کی گنجائش جن مسائل میں موجود نہ ہو وہ مسائل محض سماع پر مبنی ہوں گے اور صحابہ کرام رضوان اللہ علیہم اجمعین کے اقوال کی تقلید ایسے مواقع پر واجب ہوگی کیونکہ صحابہ کرام رضوان اللہ علیہم اجمعین بغیر سماع کے اس قسم کے مسائل میں فتویٰ نہیں دے سکتے تھے مگر اجتہاد کی گنجائش جن مسائل میں موجود ہو ان میں صحابی کے قول سے اختلاف ہوسکتا ہے۔ چنانچہ اس قسم کے مسائل میں صحابہ کرام رضوان اللہ علیہم اجمعین کے اقوال کی پابندی امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ بھی لازم نہیں سمجھتے تھے۔

مگر امام فخر الاسلام البزدوی اور ابوالحسن کرخی رحمۃ اللہ علیہ کی یہ تخریجات امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کی تصریحات کے منافی ہیں تو یہاں یہ سوال سامنے آتا ہے کہ کیا امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کا مسلک سمجھنے کے لیے خود ان کی تصریحات کو سامنے رکھا جائے گا یا ان فروعی مسائل پر بھروسہ کیا جائے گا جو ان کے متخرجین نے کی ہیں۔

بلاشبہ ہم امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کی تصریحات کو اس سلسلہ میں مستند سمجھتے ہیں اور جو فروعی مسائل امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کی تصریحات کے خلاف کر دیئے ہیں تو ان تصریحات کو ان تخریجات کے مطابق کرنے کی کوشش کی جائے گی بلکہ ممکن یہ ہے کہ حقیقت ہی میں ان دونوں کے درمیان اختلاف نہ ہو کیونکہ یہ بات اختلاف کا دعویٰ ثابت کرنے سے پہلے ضروری ہے کہ امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کو صحابی کے فتویٰ کا علم تھا مگر اس سے منہ موڑ کر قیاس کی طرف مائل ہوئے۔ نیز یہ کہ اس صحابی کا قول کسی دوسرے صحابی کے قول کے مخالف نہ ہو۔

امام فخر الاسلام البزدوی اور ابوالحسن الکرخی رحمۃ اللہ علیہما میں سے کسی نے بھی ان دونوں چیزوں میں سے کوئی چیز ثابت نہیں کی بلاشبہ امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ نے ''اجیر مشترک'' کے جرمانہ (تاوان) کا فتویٰ دیا ہے تو کیا ہم یہ دعویٰ کر سکتے ہیں کہ امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کو یہ فتویٰ دیتے وقت حضرت عمر فاروق رضی اللہ تعالیٰ عنہ یا حضرت علی رضی اللہ تعالیٰ عنہ کے فتوے کا علم تھا یا خلفائے اربعہ کے عمل سے امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ واقف تھے۔

ہم یہ دعویٰ بھی نہیں کر سکتے کہ زیر بحث مسئلہ صحابہ کرام رضوان اللہ علیہم اجمعین کا اجماعی مسئلہ ہے اور اس میں ان کے درمیان کوئی اختلاف نہیں ہے۔

ان باتوں کے بارے میں جب ہم یہ دعویٰ نہیں کر سکتے تو یہ کیسے کہہ سکتے ہیں کہ قیاس کے مقابلہ میں امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ صحابی کے قول کو ترک کر دیتے تھے جبکہ ان کی تصریحات ان کے منافی موجود ہیں اور امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کے بہت سے مستنبط مسائل سے بھی اس کی تائید ہوتی ہے۔

جیسا کہ سابقہ اوراق میں بیان ہو چکا ہے کہ غلام کے امان نامہ کے مسئلہ میں امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ حضرت عمر فاروق رضی اللہ تعالیٰ عنہ کے فتوے کی وجہ سے قیاس کو ترک کر دیتے ہیں اور اس بات کو قیاس سے ثابت کرنے کے بعد کہ اس کا امان نامہ قابلِ قبول نہیں ہے اور اسلامی ملت کی مصلحت کا تقاضا بھی یہی ہے کہ اس کا امان نامہ درست نہ ہو

اور یہ ممکن بھی نہیں ہے کہ ایک شخص جنگ کی صبح کو قیدی بنے اور پھر مسلمان ہو کر امان نامہ جاری کر دے تو اس کی رعایت اور حفاظت مسلمانوں پر ضروری ہو جائے گی۔

مگر جب امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کو حضرت عمر فاروق رضی اللہ تعالیٰ عنہ کے فتوے کا علم ہوتا ہے کہ حضرت عمر فاروق رضی اللہ تعالیٰ عنہ نے غلام کی امان کو نافذ کرنے کا حکم دیا ہے تو امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ بلاتامل اپنے قیاس یا استحسان کو چھوڑ دیتے ہیں اور حضرت عمر فاروق رضی اللہ تعالیٰ عنہ کی پیروی کرتے ہوئے اس کے جواز کا فتویٰ دیتے ہیں۔

چنانچہ بہت سے عقلی اور نقلی دلائل سے شمس الائمہ سرخسی رحمۃ اللہ علیہ نے یہ ثابت کیا ہے کہ صحابی کے قول کی پیروی ہر حالت میں واجب ہے لیکن اس شرط کے ساتھ کہ وہ کسی نص سے معارض نہ ہو' شمس الائمہ سرخسی رحمۃ اللہ علیہ دلائل بیان کرتے ہوئے مندرجہ ذیل آیتِ کریمہ پیش کرتے ہیں:

اَلسّٰبِقُوْنَ الْاَوَّلُوْنَ مِنَ الْمُهٰجِرِيْنَ وَالْاَنْصَارِ وَالَّذِيْنَ اتَّبَعُوْهُمْ بِاِحْسَانٍ۔

ترجمہ:

صحابہ کرام ہی کے مہاجرین اور انصار کی اللہ تعالیٰ نے تحسین فرمائی ہے اور اس کے بعد ان کے متبعین کی اسم موصول کے ذریعے تعریف کی ہے جس سے یہ واضح ہوتا ہے کہ صحابہ کرام رضوان اللہ علیہم اجمعین کی پیروی ہی ان کی تحسین کا سبب ہے اور اس کی پیروی اسی وقت تحسین اور تعریف کا سبب بن سکتی ہے کہ کتاب اللہ اور سنتِ رسول ﷺ سے کوئی دلیل موجود نہ ہو تو اس سے ظاہر ہوا کہ کوئی فیصلہ کتاب اللہ اور سنتِ رسول ﷺ سے ملنے کی صورت میں اللہ تعالیٰ نے صحابہ کرام رضوان اللہ علیہم اجمعین کی پیروی کا حکم دیا ہے اور یہ صرف اس صورت میں ممکن ہے کہ دین کے معاملات میں ان کے آراء اور اقوال کی پیروی کی جائے۔ چنانچہ نبی اکرم صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم نے فرمایا ہے:

انا امان لاصحابی واصحابی امان لامتی۔

میں اپنے اصحاب کے لیے امان ہوں اور میرے اصحاب میری امت کے لیے امان

ہے۔

اس کے علاوہ بھی چند عقلی دلائل سے صحابہ کرام رضوان اللہ علیہم اجمعین کی پیروی کا وجوب ثابت ہوتا ہے۔ مثلاً

(۱) اس میں کوئی شک نہیں کہ صحابہ کرام رضوان اللہ علیہم اجمعین کو نبی اکرم صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم سے جو قرب حاصل تھا وہ دوسرے لوگوں کو حاصل نہیں ہو سکتا کیونکہ صحابہ کرام رضوان اللہ علیہم اجمعین کے سامنے قرآن مجید نازل ہوتا رہا اور وہ اس کے اسبابِ نزول کو اچھی طرح جانتے تھے اور صحابہ کرام رضوان اللہ علیہم اجمعین میں حسن فہم، عقل اور اخلاص اس قدر تھا کہ وہ شریعت کے احکام اور ان کے مقاصد کو بہتر طور پر سمجھتے تھے کیونکہ وہ ان حالات و مقامات کے شناسا تھے جن میں قرآن پاک نازل ہوا تھا تاہم حقائقِ دینیہ کی جستجو اور یقین و ایمان کی تقویت میں صحابہ کرام رضوان اللہ علیہم اجمعین ہم سب سے بڑھ کر تھے۔

(۲) صحابہ کرام رضوان اللہ علیہم اجمعین کے آراء اور اقوال میں قریب تر احتمال یہ ہے کہ وہ سنتِ نبوی ﷺ ہی ہوں کیونکہ وہ عام طور پر نبی اکرم صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم کے فرمودات ہی کو بیان کرتے تھے مگر نبی اکرم صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم کی طرف منسوب نہیں کرتے تھے کیونکہ ان سے کوئی یہ سوال نہیں کرتا تھا کہ کیا نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے یہ فرمایا ہے تاہم اس احتمال کی موجودگی میں صحابہ کرام رضوان اللہ علیہم اجمعین کے آراء، عقل اور نقل سے قریب اور مطابق ہونے کے باعث دوسروں کی نسبت اولیٰ سمجھے جائیں گے۔

(۳) اگر صحابہ کرام رضوان اللہ علیہم اجمعین سے کوئی رائے مروی ہو جس کی بناء قیاس پر ہو اور ادھر ہماری رائے قیاس کی رو سے صحابہ کرام رضوان اللہ علیہم اجمعین سے مختلف ہو تو احتیاط کا تقاضا یہ ہے کہ صحابہ کرام رضوان اللہ علیہم اجمعین کی رائے پر عمل کیا جائے گا کیونکہ نبی اکرم صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم نے صحابہ کرام رضوان اللہ علیہم اجمعین کو "خیر القرون" فرمایا ہے۔

بعض اوقات صحابہ کرام رضوان اللہ علیہم اجمعین کی رائے اجماع پر مبنی ہوتی ہے کیونکہ اگر کوئی اس رائے کا مخالف ہوتا تو جو علمائے کرام آثارِ صحابہ کی پیروی کر چکے ہیں، ان کے علم میں اسے آنا چاہیے تھا۔

اگر دو قول صحابہ کرام رضوان اللہ علیہم اجمعین سے مروی ہوں تو ان دونوں اقوال کی خلاف ورزی اجماع سے خروج قرار دی جائے گی جو شاذ ہونے کی بناء پر مردود ہوگی۔

ان دلائل سے یہ واضح ہو گیا ہے کہ صحابہ کرام رضوان اللہ علیہم اجمعین کے اقوال حجت ہیں اور قیاس پر مقدم ہیں اور امام ابو حنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کی بھی یہی رائے ہے جس طرح ان کی تصریحات سے واضح ہو چکا ہے۔

حنفی فقہ کی تدوین شدہ کتب میں ایسے فروعی مسائل کثرت سے موجود ہیں جن سے اس مسلک کی تائید ہوتی ہے۔

امام کرخی کی دلیل

مگر اس بات پر ابو الحسن الکرخی رحمۃ اللہ علیہ مصر ہیں کہ صحابی کا قول حجت لازمہ نہیں ہے اور نہ ہی واجب التقلید ہے البتہ انصاف کا تقاضا یہ ہے کہ علامہ کرخی رحمۃ اللہ علیہ کی دلیل بھی اس بارے میں بیان کر دی جائے۔ چنانچہ ابو الحسن الکرخی رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں:

"عام طور پر صحابہ کرام رضوان اللہ علیہم اجمعین اجتہاد سے فتوے دیتے تھے، وہ معصوم نہیں تھے اور ایک دوسرے سے اختلاف بھی کرتے تھے لہٰذا صحابہ کرام رضوان اللہ علیہم اجمعین سے اجتہادی غلطی کا سرزد ہونا بعید نہیں تاہم صحابہ کرام رضوان اللہ علیہم اجمعین ازراہِ اخلاص لوگوں کو اپنے اقوال کی تقلید کی دعوت بھی نہیں دیتے تھے کیونکہ صحابہ کرام رضوان اللہ علیہم اجمعین کو اپنے اقوال کی صحت کا یقین نہیں ہوتا تھا کیونکہ حضرت عبداللہ بن مسعود رضی اللہ تعالیٰ عنہ فرمایا کرتے تھے:"

یہ میری رائے ہے اگر درست نہیں ہے تو میری اور شیطان کی طرف سے ہے۔

لہٰذا ہمیں بھی ان کے مسلک کی پیروی کرتے ہوئے ان کی طرح اجتہاد کرنا

چاہیے۔ نیز نبی اکرم صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم نے بھی اس قسم کی پیروی کا حکم دیا ہے۔

اصحابی کالنجوم بایھم اقتدیتم اھتدیتم۔

میرے اصحاب ستاروں کی مانند ہیں تم ان میں سے جس کی بھی پیروی کرو گے ہدایت حاصل کر لو گے۔

حاصل بحث یہ ہے کہ امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ صحابہ کرام رضوان اللہ علیہم اجمعین کے اقوال کے پیروکار تھے لیکن چند فروعی مسائل کی بناء پر بعض اصحاب تخریج نے یہ مسلک اختیار کیا ہے کہ امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ صحابی کے قول پر رائے کو مقدم رکھتے تھے لیکن ایک طرف تو یہ خود امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کی تصریحات کے خلاف ہے اور دوسری طرف امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کا تقویٰ پرہیزگاری نیز ان کے دل میں جو سلف صالحین کی عزت اور تکریم تھی اس کے بھی خلاف ہے تاہم امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کی تصریحات کی تائید بعض فروعی مسائل سے بھی ہوتی ہے۔

امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ تابعین کے فتاویٰ کو واجب الاتباع تصور نہیں کرتے تھے اور نہ ہی ان کی پیروی کو لازمی قرار دیتے تھے۔

اجماع کی قانونی حیثیت

اجماع کی تعریف

اسلامی فقہی آراء میں جو علمائے کرام ''اجماع'' کو ایک اصول کی حیثیت سے تسلیم کرتے ہیں' ان علمائے کرام کے نزدیک اجماع کی تعریف یہ ہے:

''کسی عہد میں اسلامی احکام میں سے کسی حکم پر اسلامی ملت کے مجتہدین متفق ہو جائیں۔''

اجماع کی یہ تعریف سب سے زیادہ درست ہے کیونکہ علمائے اصول کی بہت بڑی جماعت نے اس کو پسند کیا ہے۔ ''الرسالہ'' میں بھی امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ نے یہی تعریف بیان کی ہے اور اس موضوع پر جنہوں نے سب سے پہلے قلم اُٹھایا' وہ شخص امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ ہی ہیں اور اجماع کی حقیقت' اس کی حجیت اور اسلامی فقہ میں اس کے مستند ہونے پر گفتگو کی ہے۔

اب یہ سوال سامنے آتا ہے کہ کیا امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ بھی اجماع کو اصول فقہی کی حیثیت سے تسلیم کرتے تھے؟ اور اس کو اپنے اجتہاد کی آخری حد قرار دیتے تھے؟

احناف کے علمائے کرام نے اثبات میں اس کا جواب دیا ہے اور بہت سی تفریعات اس پر قائم کی ہیں۔ احناف کے علمائے کرام نے بیان کیا ہے کہ ہر قسم کے اجماع کو امامِ اعظم رحمۃ اللہ علیہ اور ان کے اصحاب حجت مانتے تھے' وہ جس طرح قولی اجماع کو حجت مانتے تھے اسی طرح سکوتی اجماع کی حجیت کے بھی قائل تھے بلکہ احناف کے علمائے کرام تو اسے بھی اجماع کے منافی تصور کرتے تھے کہ کسی ایک مسئلہ میں علمائے کرام کے دو قول

ہوں اور کسی اہلِ علم نے کسی اور میں بھی ان سے اختلاف نہ کیا ہو اور اس کے بعد ایک شخص آئے اور ایک تیسرا مسلک اختیار کرے جو پہلے دونوں مسلکوں سے کسی طور پر بھی مطابقت نہ رکھتا ہو۔

احناف کے علمائے کرام کا کہنا ہے کہ امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ سے منقول فروعی مسائل اور ان کے اصحاب کے اقوال سے یہی مستنبط ہوتا ہے کہ وہ اجماع کو حجت قرار دیتے تھے مگر جب ہم امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کے سوانح نگاروں کی طرف اس سلسلہ میں رجوع کرتے ہیں کہ آیا امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کتاب اللہ اور سنتِ رسول ﷺ کے بعد واقعی اجماع کو حجت مانتے تھے اور صحابہ کرام رضوان اللہ علیہم اجمعین کے آراء اور قیاس پر اس کو ترجیح دیتے تھے تو ان دو عبارتوں کے جو ''اصول ابی حنیفہ'' کے تحت بیان ہو چکی ہیں' کوئی تیسری دلیل نظر نہیں آتی ہے۔

(۱) پہلی عبارت امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کے سوانح نگاروں کی ہے کہ:

''کوفہ میں جو مسائل متفق علیہ چلے آتے تھے' امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ سختی سے ان کے پابند تھے۔''

(۲) سہل بن متراحم بیان کرتے ہیں:

امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ' ثقہ اور مستندیات کے قبول کرتے اور قباحت سے پرہیز کرتے تھے اور لوگوں کے معاملات پر غور و فکر کرتے اور یہ دیکھتے کہ ان کے امور کی استقامت اور کامیابی کس چیز مین ہے۔

صرف یہ روایتیں امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کے معاصرین سے مروی ہیں جن سے یہ واضح ہوتا ہے کہ وہ اپنے استنباط میں فقہائے اہلِ کوفہ کے اجماع کی اتباع کرتے تھے اور عدم نص کی صورت میں تعامل اہلِ کوفہ کے مطابق فتویٰ دیتے تھے۔ بلاشبہ جس سے یہ بات واضح ہو جاتی ہے کہ جب امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ فقہائے اہلِ کوفہ کے اجماع کے پابند تھے تو اُمت کے علمائے کرام کے اجماع کو لازمی طور پر تسلیم کرتے ہوں گے۔

تتبع سے معلوم ہوتا ہے کہ حجیت اجماع کے فقہاء کے نزدیک تین تدریجی دلائل ہیں

جن کو ترتیب کے ساتھ ہم بیان کرتے ہیں۔

(۱) بلاشبہ جو مسائل صحابہ کرام رضوان اللہ علیہم اجمعین کے سامنے پیش ہوتے' ان میں اجتہاد سے کام لیتے تھے۔ چنانچہ حضرت عمر فاروق رضی اللہ تعالیٰ عنہ حکومت کے عمومی و سیاسی مسائل میں لوگوں کو صلاح مشورے کے لیے اکٹھا کرتے تھے اور لوگوں سے تبادلہ خیالات کرنے کے بعد جماعت کے متفق فیصلہ پر عمل کرتے تھے۔ جب سوار عراق کی زمین کا مسئلہ پیش آیا کہ زمین کو غازیوں کے درمیان تقسیم کر دیا جائے یا پھر حکومت کی حفاظت میں رکھا جائے تا کہ اس زمین کی آمدنی سے سرحدوں کی وضاحت ہو سکے' فوج کی تنخواہیں اور دیگر واجبات ادا کیے جا سکیں تو متواتر دو دن کے بحث و مباحثہ کے بعد سب اس پر متفق ہوں گے کہ یہ زمین حکومت کے حوالے کر دی جائے اور غازیوں میں اس کو تقسیم نہ کیا جائے' یہ ایک اجماعی مسئلہ تھا جس کی مخالفت کسی کے لیے بھی روا نہیں تھی۔

(۲) عصر اجتہاد میں ہر مجتہد یہ کوشش کرتا تھا کہ وہ اپنے شہر کے فقہاء کی مخالفت نہ کرے تا کہ کسی مسئلہ میں اس کو منفرد نہ سمجھا جائے۔ چنانچہ امام اعظم رحمۃ اللہ علیہ کوفہ میں اپنے سے پہلے والے فقہاء کے اجماع کے سختی سے پابند رہتے تھے اور امام مالک رحمۃ اللہ علیہ تو اہل مدینہ کے اجماع کو اخبارِ آحاد پر بھی ترجیح دیتے تھے اس طرح حجیت اجماع کے نظریہ نے تدریجاً یہ حیثیت اختیار کر لی کہ اس کی مخالفت کی کوئی گنجائش موجود نہ رہے گی۔

(۳) بعض آثار سے یہ بھی واضح ہوتا ہے کہ اجماع حجت ہے۔ مثلاً نبی اکرم صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم نے فرمایا:

(۱) لاتجتمع امتي علي ضلالة.

میری امت گمراہی پر متفق نہیں ہو سکتی۔

(۲) ماراٰہ المسلمون حسنا فھو عند اللہ حسن.

جس بات کو مسلمان اچھا سمجھے وہ اللہ کے نزدیک بھی اچھی ہو گی۔

(۴۰) امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ، حضرت عمر بن الخطاب رضی اللہ تعالیٰ عنہ سے روایت کرتے ہیں کہ نبی اکرم صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم نے فرمایا:

الامن سرہ بحبحۃ الجنۃ فلیلزم الجماعۃ فان الشیطان مع المنفرد وھو من الاثنن ابعد۔

جو شخص جنت میں جانا چاہتا ہو وہ مسلمانوں کی اکثریت کے ساتھ رہے کیونکہ شیطان تنہا شخص کے ساتھ ہوتا ہے اور دو لوگوں سے دور بھاگتا ہے۔

اجماع کا حجت ہونا عصر اجتہاد میں انہی دلائل پر مبنی تھا۔ نیز ایسا معلوم ہوتا ہے کہ اجماع کے معنی اس دور میں متعین نہیں ہوئے تھے اس لیے انعقاد اجماع کے بارے میں اکثر مسائل سے متعلق علمائے کرام کے درمیان اختلاف پایا جاتا تھا ان میں سے بعض علمائے کرام اجماع کا دعویٰ کرتے تھے اور بعض انکار کرتے تھے۔

امام ابو یوسف کی بحث

امام ابو یوسف رحمۃ اللہ علیہ اپنی کتاب ''الرد علی السیر الاوزاعی'' میں ''اجماع آئمہ'' کے مفہوم پر بحث و مباحثہ کرتے ہیں اور جب امام اوزاعی خچر کے حصہ سے انکار کرتے ہوئے گھوڑے کو دو حصے دیتے ہیں اور یہ دعویٰ کرتے ہیں کہ ''فتنوں کے ظہور تک ولید بن تردید کے بعد آئمہ سلف گھوڑے کے دو حصے رکھتے تھے'' تو امام ابو یوسف رحمۃ اللہ علیہ اس پر تنقید کرتے ہیں اور اس کی تردید کرتے ہوئے تحریر کرتے ہیں۔

''میرا یہ خیال تھا کہ اس بات کو ہر شخص جانتا ہے کہ گھوڑے اور خچر کے درمیان حصے کے بارے میں کچھ بھی فرق نہیں ہے اور عرب کی لغت کے لحاظ سے اس میں کوئی اختلاف نہیں ہے کہ خچر کا شمار بھی گھوڑوں میں ہے جہاں تک ہماری معلومات کا جنگ کے معاملہ میں تعلق ہے تو یہ کہیں گے کہ سوار کی اطاعت کے اعتبار سے گھوڑوں کی نسبت خچر زیادہ موزوں ہیں اب امام اوزاعی رحمۃ اللہ علیہ کا یہ کہنا ہے کہ یہی مسلک آئمہ سلف کا تھا تو یہ دعویٰ درست نہیں ہے کیونکہ یہ رائے صرف علمائے اہل حجاز اور بعض اہلِ شام کی ہے جو وضو اور تشہد کے مسائل تک سے ناواقف ہے اور انہیں ''اولی فقہی'' سے کوئی آگاہی

حاصل نہیں ہے۔"

ان تصریحات سے معلوم ہوتا ہے کہ امام اوزاعی اجماع سے احتجاج کرتے ہیں مگر امام ابو یوسف رحمۃ اللہ علیہ اجماع کے انعقاد سے انکار کرتے ہیں اور پھر یہ کہتے ہیں کہ علمائے اہلِ حجاز اور بعض شامیوں کا یہ مسلک ہے جو علمائے کرام کے زمرہ میں شمار ہونے کی صلاحیت نہیں رکھتے ہیں۔

یہ تو امام ابو یوسف رحمۃ اللہ علیہ بھی تسلیم کرتے ہیں کہ "آئمہ کا اجماع" حجت ہے مگر امام اوزاعی رحمۃ اللہ علیہ جن مسائل میں اجماع کا دعویٰ کرتے ہیں، ان میں اجماع کے منعقد ہونے سے انکار بھی کرتے ہیں۔

امام شافعی کا انکار

امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ جب اپنے مخالفین کے ساتھ بحث و مباحثہ کرتے ہیں اور اجماع سے دلیل ان کے سامنے پیش کی جاتی ہے تو وہ اجماع کے انعقاد کا ان مسائل میں انکار کر دیتے ہیں اور بحث و مباحثہ میں دین کے اصول اور تعداد اور رکعات کے سوا اجماع کا وجود دوسرے مسائل میں تسلیم نہیں کرتے تھے۔

ان تصریحات سے معلوم ہوتا ہے کہ علمائے کرام کس طرح اجتہاد کے دور میں اجماع کا انکار کرتے تھے؟ اگرچہ اس کے حجت ہونے سے کسی کو انکار نہ تھا۔

امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ وہ شخص ہیں جنہوں نے سب سے پہلے "الرسالہ" میں اجماع کی تعریف کی ہے جسے ہم سابقہ اوراق میں بیان کر چکے ہیں۔

احناف کے علمائے کرام نے اجماع کو حجت تسلیم کیا ہے اور یہ کہا ہے کہ امامِ اعظم رحمۃ اللہ علیہ اور صاحبین (امام ابو یوسف اور امام محمد رحمۃ اللہ علیہ) اجماع کو حجت مانتے تھے اور قولی اجماع ہو سکوتی اجماع اس کو بلاتفریق حجت تسلیم کیا ہے اور کہا ہے کہ ہمارے مشائخ احناف کا یہی مسلک ہے۔

احناف کے علمائے کرام کے نزدیک سکوتی اجماع ایک رخصت کی حیثیت رکھتا ہے جس کی صورت یہ ہے کہ ارباب حل و عقد یا اجتہاد میں سے کوئی شخص کسی مسئلہ میں فقہی

مذہب میں کوئی فقہی رائے طے ہو جانے سے پہلے ایک فتویٰ دیتا ہے اور کوئی شخص اس فتویٰ کی شہرت کے باوجود اس کی مخالفت کا اظہار نہیں کرتا یہاں تک کہ تاویل کی مدت بھی گزر جاتی ہے۔

عملی مسائل میں بھی سکوتی اجماع ہوتا ہے۔ مثلاً ایک شخص جس کا تعلق اہلِ اجماع سے ہے' ایک عمل کرتا ہے اور اس عمل سے باخبر ہونے کے باوجود اس زمانے کے اہلِ علم اس سے انکار نہیں کرتے پھر اس طرح ''تاویل'' اور ''تفسیر'' کی مدت بھی گزر جاتی ہے مگر کسی طرف سے اس کی مخالفت نہیں کی جاتی اس طرح سکوتی اجماع کو احناف کے علمائے کرام حجت قرار دیتے ہیں۔ اگرچہ کسی فعل پر ہی اس اجماع کی بنیاد کیوں نہ ہو؟ یعنی قول کا اس اجماع کے لیے ہونا لازمی ہے۔

فخر الاسلام کی وضاحت

چنانچہ امام فخر الاسلام البزدوی رحمۃ اللہ علیہ اس کی حجیت پر استدلال کرتے ہوئے بیان کرتے ہیں:

''کسی مسئلہ پر تمام اہلِ علم سے قدراً اظہار اتفاق کرنا تو عام طور پر ناممکن ہے بلکہ عام طور پر ہوتا یہ ہے کہ اکابر اہلِ علم فتویٰ دیتے جاتے ہیں اور دوسرے اہلِ علم اسے تسلیم کرتے جاتے ہیں اور اگر کوئی شخص کسی مسئلے کے سامنے آنے کے بعد خاموشی اختیار کرتا ہے تو ہمارے نزدیک اس کی خاموشی تسلیم کا قائم مقام ہے کیونکہ ایسے موقع پر اختلاف کے باوجود خاموشی اختیار کرنا شرعاً حرام ہے۔''

سکوتی اجماع کے حجت مان لینے سے یہ بات ثابت ہو جاتی ہے کہ جب کسی مسئلہ میں دو یا تین متعین اقوال میں صحابہ کرام رضوان اللہ علیہم اجمعین یا ان کے بعد اہلِ علم اختلاف کریں تو یہ اجماع اس بات پر ہوگا کہ ان اقوال کے سوا اس مسئلہ میں کوئی اور قول نہیں ہے اور ان اقوال کے دائرے سے نکلنا جائز نہیں ہے اور نہ ہی اس مسئلہ میں کوئی نیا فتویٰ دینا جائز ہے۔ چنانچہ اس بارے میں ''کشف الاسرار'' کے مصنف عبدالعزیز بن احمد بخاری تحریر کرتے ہیں کہ:

’’یہی مسلک جمہور اہلِ علم کا ہے۔‘‘

اگر صحابہ کرام رضوان اللہ علیہم اجمعین کا کسی مسئلہ میں اختلاف ہو تو ان کے اقوال کی مخالفت جائز نہیں ہے بلکہ مجتہد پر یہ لازم ہے کسی ایک قول کو انہی اقوال میں سے اختیار کرے جو اس کے قیاس سے مطابقت رکھتا ہو اور یہ امامِ اعظم رحمۃ اللہ علیہ کے مسلک کے عین مطابق ہے جیسا کہ ہم امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کے اصول اجتہاد کی گفتگو میں بیان کر چکے ہیں یہاں پر اس عبارت کو دوبارہ بیان کرنا ضروری سمجھتے ہیں۔

امام ابوحنیفہ کی وضاحت

امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ اپنے مسلک کی وضاحت کرتے ہوئے تحریر کرتے ہیں:

سب سے پہلے قرآن مجید سے اخذ کروں گا جو حکم قرآن مجید میں نہیں ملے گا اس کو نبی اکرم صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم کی سنت میں تلاش کروں گا اور اگر وہ حکم قرآن مجید اور سنتِ رسول ﷺ دونوں میں نہیں ملے گا تو پھر صحابہ کرام رضوان اللہ علیہم اجمعین کے اقوال سے اخذ کروں گا اور صحابہ کرام رضوان اللہ علیہم اجمعین کے اقوال کے درمیان اختلاف کی صورت میں کسی ایک قول کو اختیار کروں گا اور صحابہ کرام رضوان اللہ علیہم اجمعین کے اقوال کی موجودگی میں کسی اور کے قول کو سند کے طور پر پیش نہیں کروں گا پھر جب معاملہ ابراہیم نخعی، سعید بن مسیب، شعبی، الحسنؒ اور ابن سیرین تک پہنچے گا تو جیسے وہ اجتہاد کرتے تھے میں بھی اسی طرح اجتہاد سے کام لوں گا۔‘‘

اس تصریح سے دو باتیں نمایاں ہوتی ہیں:

(۱) اوّل تو یہ کہ صحابہ کرام رضوان اللہ علیہم اجمعین سے اگر کسی مسئلہ میں ایک قول مروی ہوتا تو امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ اس کی تقلید کرتے تھے اور اگر ان سے متعدد اقوال منقول ہوتے تو ان میں سے جس قول کو اپنے مسلک اجتہاد اور قیاس سے ہم آہنگ پاتے اس کو اختیار کر لیتے تھے۔

(۲) اور دوسری بات جو اس تصریح سے معلوم ہوتی ہے کہ امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ تابعین کے معاملہ میں اس قسم کی پابندی کے قائل نہیں تھے بلکہ ان کی طرح خود بھی اجتہاد

کرتے تھے جب امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کے سامنے تابعین کے جملہ یا بعض اقوال کے خلاف قیاس کی درست شکل آ جاتی تو اس کے مطابق مسلک کو اختیار کر لیتے تھے اور تابعین کو اجتہادی مسائل میں اپنے سے بالا خیال نہیں کرتے تھے۔

اس جگہ ہم دو امور کی نشاندہی ضروری سمجھتے ہیں:

(۱) اب یہاں یہ سوال سامنے آتا ہے کہ صحابہ کرام رضوان اللہ علیہم اجمعین کے بعد اختلاف کی صورت میں امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ واقعی ہی ان کے اقوال سے باہر نہیں نکلتے تھے اور اجماع سمجھ کر ان اقوال کے پابند رہتے تھے؟ یا پھر امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ اس قسم کی پابندی ضروری نہیں سمجھتے تھے؟ مگر ہم اس کے جواب میں کہیں گے کہ مندرجہ بالا عبارت سے صراحت کے ساتھ مگر کم از کم اشارتاً یہ واضح ہوتا ہے کہ امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ تابعین کے قول کے پابند نہیں تھے بلکہ تابعین کی طرح اجتہاد سے کام لیتے تھے جب تابعین کے بارے میں ان کی یہ روش تھی تو تبع تابعین کے ساتھ اور زیادہ ہی تھی' ان کا اتفاق بذاتِ خود حجت نہیں ہے اس لیے ان تابعین کے اقوال سے خروج کو سنت سے خروج قرار دینا ممکن نہیں ہے۔

حنفی و غیر حنفی بنیادی اختلافات

حنفی اور غیر حنفی آئمہ مجتہدین کے درمیان دراصل مختلف اقوال کی پابندی کے بارے میں اختلاف پایا جاتا ہے اور بعض علمائے کرام ہر صورت میں تقلید کے قائل ہیں اور بعض مطلق طور پر تقلید کو ناجائز سمجھتے ہیں اور کہتے ہیں کہ ان کا اختلاف ہی اس امر کی دلیل ہے کہ پیش آنے والے مسائل میں اختلاف کی گنجائش ہو سکتی ہے اور اپنے اجتہاد کے مطابق ہر شخص فتویٰ دے سکتا ہے اگر ان میں باہم اختلاف ہو سکتا ہے تو ان کے اقوال سے باہر نکلنا بھی جائز ہونا چاہیے۔

اس بارے میں بعض اہلِ اصول تفصیل سے کام لیتے ہیں' ان کی رائے یہ ہے کہ اگر جدید قول ان کے متفق علیہ قول کے منافی ہو تو شمار کر دیا جائے گا۔ مثلاً بہنوں اور بھائیوں کے ساتھ دادا کی میراث کے بارے میں صحابہ کرام رضوان اللہ علیہم اجمعین مختلف آراء

رکھتے تھے تو اس بات پر سب اتفاق کرتے تھے کہ حقیقی اور سوتیلی بہنوں اور بھائیوں کے ساتھ دادا مستحق وراثت ہے اور جو کچھ اختلاف ہے وہ یہ ہے کہ بعض بہن اور بھائی کو دادا کی موجودگی میں محروم قرار دیتے ہیں اور بعض محروم نہیں کرتے اور اگر کوئی مجتہد اس کے بعد اُٹھے اور ان کے ساتھ دادا کو محروم قرار دے تو یہ اجماع کے خلاف ہوگا کیونکہ وہ دادا کے مستحق ہونے پر اتفاق کرتے تھے اس لیے اس کے عدم استحقاق کا فتویٰ قولی اجماع کے منافی سمجھا جائے گا اور قابلِ قبول نہیں ہوگا۔

اگر جدید فتویٰ ان کے متفق علیہ فیصلے سے مکمل طور پر مخالف نہیں ہے بلکہ بعض وجوہات سے متفق اور بعض اعتبارات سے مختلف ہے جس طرح صحابہ کرام رضوان اللہ علیہم اجمعین میں باہم اختلاف تھا کہ آیا ماں باپ اور میاں بیوی میں کسی ایک میں وراثت منحصر ہوسکتی ہے یا نہیں ہوسکتی ہے؟

بعض صحابہ کرام رضوان اللہ علیہم اجمعین یہ فتویٰ دیتے ہیں کہ کل ترکہ میں سے اس صورت میں ماں ایک تہائی حصہ لے گی اور بعض میاں بیوی میں سے کسی ایک کا حصہ دینے کے بعد باقی بچ جانے والے میں سے تہائی کے قائل تھے اگر ایک مجتہد اس کے بعد یہ فتویٰ دے دیتا ہے کہ اگر ورثاء میں ماں، باپ اور بیوی ہو تو اس صورت میں ماں کو کل ترکہ سے ایک تہائی دیا جائے گا اور اگر ورثاء میں ماں باپ اور شوہر ہوں تو اس صورت میں باقی بچ جانے والے مال سے ماں کو ایک تہائی ملے گا تو اس قسم کے فتویٰ کو شاذ نہیں کیے گئے اور نہ ہی اجماع سے خارج قرار دیا جائے گا۔ چنانچہ بعض علمائے کرام نے یہ کہا ہے:

”مجتہد کو چاہیے کہ صحابہ کرام رضوان اللہ علیہم اجمعین کے اختلاف کا پابند رہے تاکہ صحابہ کرام رضوان اللہ علیہم اجمعین کے اقوال سے خروج لازم نہ آئے مگر صحابہ کرام رضوان اللہ علیہم اجمعین کے علاوہ دوسرے تابعین اور تبع تابعین کے اختلاف کے ساتھ تقلید ضروری نہیں ہے۔“

امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کے کلام سے بھی یہی مفہوم سامنے آتا ہے جیسا کہ ہم سابقہ سطور میں بیان کرچکے ہیں۔

اختلاف صحابہ میں ترجیح

صحابہ کرام رضوان اللہ علیہم اجمعین کے ساتھ قید کی صورت میں امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ ان کے اقوال سے باہر نہیں نکلتے تھے بلکہ اپنے قیاس سے جو قول ہم آہنگ پاتے اس قول کو اختیار کر لیتے تھے' یہ قید اور اختیار اس بناء پر ہوتا تھا کہ ان اقوال کو اجماع کی حیثیت دیتے تھے بلکہ وہ منقول کو ترک کرنا پسند نہیں کرتے تھے اور سلف صالحین کی پیروی کو چھوڑنا تو انہیں گوارا ہی نہیں تھا' وہ یہ سمجھتے تھے کہ نبی اکرم صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم کی برکت سے یہ لوگ علم وفقہ' دین کے احکام کی فہم اور اس کے مقاصد کی پہچان میں دوسروں پر فوقیت رکھتے ہیں۔ منقول ہے کہ امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ فرمایا کرتے تھے:

صحابی کا ایک ساعت نبی اکرم صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم کی مجلس میں بیٹھنا کئی سال کے تحصیلِ علم سے بہتر ہے اور صحابہ کرام رضوان اللہ علیہم اجمعین ہی کی وہ ذات ہے جو نزولِ قرآن کے موقع ومحل کو جانتے تھے اور انہیں اسباب نزول کے مخصوص پسِ منظر سے واقفیت حاصل تھی۔

صحابہ کرام رضوان اللہ علیہم اجمعین کی صحبت کے شرف کی وجہ سے ان کے اقوال کے ساتھ قید اور ان کے اقوال کو اجماع کی حیثیت دے کر ان سے عدم خروج میں فرق پایا جاتا ہے کیونکہ پہلی صورت میں صحابہ کرام رضوان اللہ علیہم اجمعین کے اجتہاد کی تقدیس' سنتِ نبوی ﷺ سے قریب تر سمجھنے' مجموعی حیثیت سے ان کے اقوال سے نکلنے کو اسلاف کے طریقے سے گریز اور ان کی پیروی کے خلاف تصور کرنے کی وجہ سے خروج نہیں کرتے تھے اور اعتدال کی حد سے تجاوز کرنے کے لیے سنت کے طریقہ کو باعث امن خیال کرتے تھے مگر دوسری صورت میں خروج اس لیے ناممکن ہے کہ ان کے اقوال اجماع کے درجہ کی حیثیت رکھتے ہیں اور عموم حدیث کے تحت ہے۔

لاتجتمع امتی علی ضلالۃ۔

میری امت گمراہی پر متفق نہیں ہوسکتی۔

اور صحابہ کرام رضوان اللہ علیہم اجمعین کے مقامِ فضیلت کی وجہ سے اس کا حجت ہونا

نہیں ہے بلکہ اجماع ہونے کی حیثیت سے ہے تاہم اس سے پہلے امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ سے نقل کر چکے ہیں کہ وہ صحابہ کرام رضوان اللہ علیہم اجمعین کے اجتہاد کی موجودگی میں محض ان کے صحابی ہونے کی فضیلت کی وجہ سے اجتہاد کی جرأت نہیں کرتے تھے اور تابعین کو چونکہ ہر فضیلت حاصل نہیں ہے اس لیے برملا کہہ دیتے تھے ''ھم رجال و نحن رجال'' (وہ بھی انسان تھے اور ہم بھی انسان ہیں) جب وہ اجتہاد کرتے تھے' ہم اجتہاد کیوں نہ کریں۔''

اصولِ فقہ کے ماہرین نے امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ اور ان کے اصحاب سے اجماع کے بارے میں کچھ تفصیلات نقل کی ہیں جنہیں ہم یہاں بیان کرتے ہیں۔

(۱) اجماع کی اہلیت پر گفتگو کرتے ہوئے تحریر کرتے ہیں کہ اہلِ فسق و فجور اور اہلِ بدعت وہویٰ ان علمائے کرام کے زمرہ میں داخل ہونے کے اہل نہیں ہیں جن سے اجماع منعقد ہوتا ہے کیونکہ اجماع سے منقول کرنا مجمعین کی عزت اور تکریم کا اعتراف کرنے کے مترادف ہے اور اس آیتِ کریمہ کی توجہ سے انہیں خیر اور بہتر قرار دینا ہے۔

كُنْتُمْ خَيْرَ اُمَّةٍ اُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ تَاْمُرُوْنَ بِالْمَعْرُوْفِ وَتَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ۔

تم بہترین امت ہو جسے لوگوں کے لیے بھیجا گیا ہے تم نیکی کا حکم دیتے ہو اور برائی سے منع کرتے ہو۔

اور یہ اہلِ بدعت و اہلِ ہوا' عزت و خیر کے حقدار نہیں ہو سکتے۔ نیز اہلِ بدعت یعنی خوارج د روافض وغیرہ کے اندر اپنے مسلک کے لیے تعصب کوٹ کر بھرا ہوتا ہے اور اسلامی جماعت یعنی اہلِ سنت کے آراء کو یہ لوگ ذرا بھی وقعت نہیں دیتے تھے لہٰذا اگر یہ اُمتِ مسلمہ کے نظریات سے اختلاف بھی کریں تو ان کا اختلاف قابلِ اعتبار نہیں ہوگا اور حنفی علمائے کرام کے نزدیک خوارج د روافض اور بعض اہلِ فسق کی مخالفت کے باوجود اجماع کو حجت سمجھا جائے گا۔

(۲) کیا مجتمعین کا اہلِ اجتہاد سے ہونا شرط بھی ہے یا نہیں ہے؟ حنفی علمائے کرام اس بارے میں یہ کہتے ہیں کہ شریعت کے اُمہات یعنی بنیادی احکام جیسے پانچ وقت کی نماز اور قرآن کا نقل ہو کر ہم تک پہنچا جن پر نظر و اجتہاد کی ضرورت نہیں ہے اور مجتہد ہونا ایسے مسائل میں اجماع کے لیے شرط نہیں ہے مگر وہ مسائل جو مکمل طور پر اجتہاد پر مبنی ہیں' ان پر مجتہدین کا اتفاق شرط ہے اگر بعض علمائے کرام اس قسم کے مسائل میں مخالفت بھی کریں تو وہ قابلِ التفات نہیں ہوگا اور اس کے اختلاف کے باوجود اجماع منعقد ہو جائے گا۔

جس طرح حنفی علمائے کرام ان لوگوں کے بارے میں تفصیلات کو اپنے آئمہ کی طرف منسوب کرتے ہیں جن سے اجماع منعقد ہو سکتا ہے اسی طرح شرائط کچھ تفصیلات ایسی ہیں جن کو اپنی طرف منسوب کرتے ہیں۔

(۱) حنفی علمائے کرام کے ہاں اجماع کے انعقاد کے لیے اہلِ اجماع کے زمانے کا ختم ہو جانا شرط نہیں ہے۔ جس طرح امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ اسے شرط مانتے ہیں۔

(۲) کیا اجماع کسی ایسے اجتہادی مسئلہ میں ہو سکتا ہے؟ جس میں مختلف اسلاف ہوں؟ اس بارے میں امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ اور ان کے اصحاب کے درمیانِ اختلاف ہے۔

چنانچہ اس قسم کی کوئی شرط امام محمد رحمۃ اللہ علیہ نہیں لگاتے لہٰذا ان کے نزدیک صحابہ کرام رضوان اللہ علیہم اجمعین میں اجتہادی مسئلہ میں مختلف ہوں اور اس پر اجماع ہو جائے تو وہ لازم کر دینے والی دلیل ہوگی اور اس کی مخالفت کسی کے لیے جائز نہیں ہے خواہ وہ مخالفت سلف صالحین یعنی صحابہ کرام رضوان اللہ علیہم اجمعین کی آراء میں سے کسی کی رائے کے مطابق ہی کیوں نہ ہو مگر الکرخی' امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہما سے نقل کرتے ہیں کہ اجماع صرف اس صورت میں حجت ہوگا جبکہ وہ حکم جس پر اجماع کیا گیا ہو' صحابہ کرام رضوان اللہ علیہم اجمعین کے درمیان اختلافی مسئلہ نہ ہو لہٰذا جس مسئلہ میں صحابہ کرام رضوان اللہ علیہم اجمعین کے درمیان اختلاف ہوگا اگر اس مسئلہ پر بعد میں اجماع بھی ہو جائے تو حجت نہیں ہوگا کیونکہ جو شخص بھی کسی صحابی کے قول کی پیروی کرے گا' وہ آثار سلف کا پیروکار کہلائے گا اور اس کو بدعتی نہیں کہا جا سکتا ہے۔

''اُم ولد'' کا حکم

دراصل یہ اختلاف امامِ اعظم اور امام محمد رحمۃ اللہ علیہ کے درمیان ایک فروعی مسئلے سے ماخوذ ہے جس میں شاگرد نے اپنے استاد کی رائے سے اختلاف کیا ہے' وہ مسئلہ ''ام ولد'' کی فروخت کا ہے۔

اس مسئلہ میں صحابہ کرام رضوان اللہ علیہم اجمعین مختلف تھے' اکثر صحابہ کرام رضوان اللہ علیہم اجمعین اس کے حرام ہونے کا فتویٰ دیتے تھے بلکہ حضرت عمر فاروق رضی اللہ تعالیٰ عنہ نے تو یہ بھی فرمادیا:

''تم ان کو کیسے فروخت کر سکتے ہو جبکہ تمہارے خون اور گوشت ان کے خون اور گوشت سے مل جل چکے ہیں۔''

ان کی فروخت کو حضرت علی' حضرت جابر اور کچھ دوسرے صحابہ کرام رضوان اللہ علیہم اجمعین جائز قرار دیتے تھے۔ چنانچہ حضرت علی رضی اللہ تعالیٰ عنہ بیان کرتے ہیں:

''پہلے تو میں بھی حضرت عمر فاروق رضی اللہ تعالیٰ عنہ کے ساتھ متفق تھا کہ ''اُم ولد'' کو فروخت نہ کیا جائے مگر اب میری یہ رائے ہے کہ ''اُم ولد'' کی فروخت جائز ہے۔''

حضرت جابر رضی اللہ تعالیٰ عنہ فرماتے ہیں:

''نبی اکرم صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم کے عہد مبارک میں ہم ''اُم ولد'' کو فروخت کرتے رہتے تھے۔''

چنانچہ علمائے کرام بیان کرتے ہیں کہ بے شک یہ مسئلہ صحابہ کرام رضوان اللہ علیہم اجمعین کے دور میں اختلافی تھا مگر تابعین کے زمانہ میں اس پر اجماع ہو گیا تھا کہ ان کی خرید و فروخت جائز نہیں ہے اب یہاں یہ سوال سامنے آتا ہے کہ کیا تابعین کا اجماع حجت ہوگا؟ کیا اس مسئلے کو ''متفق علیہ'' اور ''غیر اختلافی'' مسئلہ قرار دیا جائے گا۔

اگر یہ درست ہے تو اب کوئی مفتی بھی اس کا مجاز نہیں ہے کہ ان کی خرید و فروخت کی صحت کا فیصلہ صادر کرے کیونکہ وہ فیصلہ اجماع کے منافی ہوگا جو کسی صورت میں درست نہیں ہو سکتا اگر تابعین کا اجماع کے بارے میں اتفاق نہیں ہے تو مفتی ان کی

خرید وفروخت کے درست ہونے کا فیصلہ صادر کر سکتا ہے کیونکہ یہ مسئلہ اختلافی ہے اور صحابہ کرام رضوان اللہ علیہم اجمعین کے درمیان اس میں اختلاف پایا جاتا ہے لہٰذا خرید وفروخت درست ہونے کا فیصلہ نافذ ہوگا کیونکہ یہ صحابہ کرام رضوان اللہ علیہم اجمعین کے اقوال کے منافی نہیں ہے اب ہم اس بات کا جائزہ لیں گے کہ اس مسئلہ میں امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ اور ان کے اصحاب سے کیا کچھ منقول ہے؟

امام محمد رحمۃ اللہ علیہ بیان کرتے ہیں کہ یہ خرید وفروخت باطل ہے اگر کوئی مفتی اس کے درست ہونے کا فیصلہ کرے گا تو وہ فیصلہ غیر نافذ اور باطل قرار دیا جائے گا اس سے واضح ہو گیا کہ تابعین کے اجماع کو امام محمد رحمۃ اللہ علیہ حجت مانتے ہیں خواہ صحابہ کرام رضوان اللہ علیہم اجمعین اس میں مختلف ہی کیوں نہ ہوں کیونکہ بعد کا اجماع سابقہ اختلاف کے لیے ناسخ قرار پائے گا۔

اس مسئلہ میں امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ سے دو قول منقول ہیں:

ایک قول تو امام محمد رحمۃ اللہ علیہ کے مطابق ہے یعنی یہ کہ ''اُم ولد'' کی خرید وفروخت درست ہونے کے بارے میں مفتی کا فیصلہ باطل اور غیر نافذ ہوگا۔

اور دوسری روایت ابوالحسن الکرخی رحمۃ اللہ علیہ کی ہے کہ وہ فیصلہ نافذ ہوگا۔

اس روایت کی رو سے امام محمد رحمۃ اللہ علیہ اور ان کے استاد امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کی رائے میں اختلاف ہوگا مگر ابھی نہیں ایک تیسری روایت بھی ہے جو صاحب ''جامع الفصولین'' کے مصنف نے بیان کی ہے کہ فیصلہ نافذ ہوگا لیکن اس شرط کے ساتھ کہ ایک اور مفتی اس سے اتفاق کرے اور اس کے درست ہونے کا فتویٰ صادر کر دے۔

بلاشبہ خرید وفروخت کی عدم صحت کی روایت کے پیشِ نظر ہم یہ کہہ سکتے ہیں کہ تابعین کا اجماع امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کی رائے میں حجت ہوگا۔ اگرچہ سلف صالحین صحابہ کرام رضوان اللہ علیہم اجمعین اس میں مختلف ہیں مگر خلف پر یہ اجماع لازم کر دینے والی دلیل سمجھا جائے گا۔

باقی رہی خرید وفروخت کے درست ہونے والی روایت جس کی رو سے فیصلہ کا نفوذ

ثابت ہوتا ہے تو اس کی تخریج میں اختلاف پایا جاتا ہے۔ ابوالحسن الکرخی، شمس الائمہ حلوانی اور دیگر اصحاب تخریج یہ کہتے ہیں کہ امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کے نزدیک کسی دور میں اجماع لازم کر دینے والی دلیل کے لیے یہ شرط ہے کہ وہ مسئلہ جس پر اجماع کیا گیا ہو، سلف صالحین صحابہ کرام رضوان اللہ علیہم اجمعین کے درمیان اختلاف نہ ہو۔

بعض علمائے کرام بیان کرتے ہیں کہ امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ اور ان کے شاگردوں کے درمیان کچھ بھی اختلاف نہیں ہے بلکہ اس روایت کی تخریج کے پیشِ نظر یہ کہا جائے گا کہ امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ اسے ''بعد میں کیا جانے والا اجماع'' قرار دیتے ہیں اور بعض علمائے کرام کو اجماع تسلیم نہیں کرتے اب گر کوئی مفتی ''اُم ولد'' کی خرید وفروخت کو درست قرار دیتا ہے تو اس کا فیصلہ نافذ ہوگا کیونکہ وہ اس اجماع کو تسلیم نہیں کرتا اور امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ اسے اجماع ماننے کے باوجود جب اس کے فیصلہ کے جواز کا فتویٰ دیتے ہیں تو مفتی کے فیصلے کے احترام کے پیشِ نظر یہ فتویٰ ہے کیونکہ مفتی نے حجت نہ مان کر اس کے منافی فیصلہ صادر کیا ہے۔

ہم اس تخریج کی بناء پر یہ کہہ سکتے ہیں کہ اس اجماع کو امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ بھی درست تسلیم کرتے ہیں مگر اس اجماع کو صحابہ کرام رضوان اللہ علیہم اجمعین کے اختلاف کی صورت میں ایک قول کے اختیار کی حیثیت دیتے ہیں (یعنی اس کو لازم کر دینے والی دلیل تصور نہیں کرتے جس سے اختلاف جائز نہ ہو)

یہ ایسا فروعی مسئلہ ہے جس کی بناء پر اکثر علمائے کرام نے یہ کہا ہے کہ ایسے اجماع کے لازم کر دینے والی دلیل کے بارے میں امامِ اعظم اور امام محمد رحمۃ اللہ علیہ کے درمیان اختلاف پایا جاتا ہے۔ چنانچہ اس شرط کے طریق استنباط، اس میں اختلاف اور عدم اختلاف کو ہم نے قارئین کے سامنے رکھ دیا ہے مگر اس مفروضہ پر اس کی اساس ہے کہ اُم ولد کی خرید وفروخت کے عدم جواز پر تابعین کا اجماع ہو چکا ہے۔

پس یہ معلوم کرنا ہے کہ آیا یہ دعویٰ واقعتہً درست بھی ہے یا درست نہیں ہے؟

جب ہم مسئلہ کے اس پہلو پر غور وفکر کرتے ہیں تو یہ معلوم ہوتا ہے کہ مدینہ منورہ کے

رئیس التابعین سعید بن المسیب اور کوفہ کے استاد ابراہیم نخعی رحمۃ اللہ علیہ اس خرید وفروخت کو ناجائز سمجھتے ہیں اور امامِ اعظم رحمۃ اللہ علیہ اپنے استاد حماد بن ابوسلیمان کے کے واسطے سے ابراہیم نخعی رحمۃ اللہ علیہ سے روایت کرتے ہیں کہ حضرت عمر بن الخطاب رضی اللہ تعالیٰ عنہ منبر نبوی ﷺ پر اعلان کیا کرتے تھے:

''خبردار! ''اُم ولد'' کی خرید وفروخت حرام ہے اگر کسی کنیز کے بطن سے اس کے آقا نے اولاد پیدا کی تو وہ کنیز (اس شخص کے مرنے کے بعد خود بخود) آزاد ہو جائے گی۔''

تو کیا ہم ابراہیم نخعی رحمۃ اللہ علیہ اور سعید بن مسیب کے اتفاق کو اجماع کی دلیل قرار دے سکتے ہیں؟ اور کیا بصرہ، مکہ مکرمہ، یمن، شام اور دیگر اسلامی شہروں کے تابعین بھی ان کی رائے سے اتفاق کرتے تھے؟ اور ہر ایک تابعی نے یہ وضاحت کی ہے کہ اس سے قبل بھی مجتہدین کا یہی مسلک تھا؟

جب ہم ظاہر الروایۃ کے سب سے عظیم شارح، امام سرخسی رحمۃ اللہ علیہ کی تصنیف ''المبسوط'' کی طرف رجوع کرتے ہیں تو وہ بتاتے ہیں کہ ''اُم ولد'' کی خرید وفروخت کا مسئلہ اختلافی ہے۔

جمہور فقہاء جن میں حنفیہ بھی داخل ہیں، ان کے نزدیک ان کی خرید وفروخت درست نہیں ہے جو اس کے بعد ہیں، وہ جمہور کے مسلک، حدیث آثار صحابہ کرام رضوان اللہ علیہم اجمعین اور قیاس سے ثابت کرتے ہیں مگر اجماع کا نام اس سلسلہ میں نہیں لیتے کیونکہ اجماع کا انعقاد اس مسئلہ میں محلِ نظر ہے۔

اگر اجماع اس مسئلہ میں واقعی محلِ نظر ہے اور ہمارے پاس اس کے انعقاد پر کوئی دلیل نہیں ہے تو جو استنباط اس پر مبنی ہے اس کو بھی تسلیم نہیں کیا جا سکتا پھر اگر بالفرض ''اُم ولد'' کی عدم خرید وفروخت پر اجماع مان بھی لیا جائے تو ہمارے پاس کونسی دلیل ہے کہ امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ بھی اس اجماع کو مستند قرار دیتے تھے؟ چنانچہ امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ اس کی عدم صحت پر حضرت عمر فاروق رضی اللہ تعالیٰ عنہ کے اثر سے استدلال تو کرتے ہیں مگر نفی یا اثبات کرتے ہوئے اجماع کا تذکرہ نہیں کرتے ہیں۔

حقیقت یہ ہے کہ کسی اساس سلیم پر اس تخریج کی بنیاد نہیں ہے جس سے یہ فیصلہ کیا جا سکے کہ نفی یا اثبات کرتے ہوئے امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ اجماع کے قائل تھے۔ چہ جائیکہ خرید و فروخت اور فیصلہ کے احکام اس پر مرتب کر سکیں۔

اصولِ فقہ کے حنفی ماہرین یہ بیان کرتے ہیں کہ ان کے نزدیک اجماع قطعی دلائل میں سے ایک ہے مگر بعض علمائے کرام اسے ظنی دلیل کی حیثیت سے مانتے ہیں۔

اجماع کی تفصیل بیان کرتے ہوئے امام فخر الاسلام البزدوی نے اس کے تین تدریجی مراتب قائم کیے ہیں۔ چنانچہ وہ تحریر کرتے ہیں:

(۱) پہلے درجہ میں صحابہ کرام رضوان اللہ علیہم اجمعین کا اجماع ہے اور یہ متواتر حدیث اور دیگر قطعی دلائل کی طرح قطعیت کا فائدہ دیتا ہے کیونکہ صحابہ کرام رضوان اللہ علیہم اجمعین وہ ہیں جنہوں نے قرآن پاک کے نزول کا مشاہدہ اور معائنہ کیا ہے۔

(۲) تابعین کے اجماع کا دوسرا درجہ ہے جو کسی ایسے مسئلے کے بارے میں ہو جس میں اجتہاد کی گنجائش نہیں ہے۔ یہ اجماع مشہور حدیث کا حکم رکھتا ہے (جو ثبوت کے اعتبار سے تو ظنی مگر عملی طور پر قطعی ہوتی ہے)

(۳) تیسرے درجے میں تابعین کا اجماع کسی ایسے مسئلہ پر ہے جس میں اجتہاد کی گنجائش ہو یہ اجماع خبر واحد کی قسم سے ہوگا جو ہر اعتبار سے ظنی ہوگا اور اس میں شک و شبہ کی گنجائش نکل سکتی ہے۔

اجماع کے یہ تینوں درجات اس صورت میں ہیں جب وہ تواتر کے ساتھ مروی ہو لیکن اگر خبر اجماع آحاد کے ساتھ مروی ہو تو وہ اجماع خواہ صحابہ کرام رضوان اللہ علیہم اجمعین ہی کا کیوں نہ ہو یقین کا موجب نہیں ہوگا کیونکہ صحابہ کرام رضوان اللہ علیہم اجمعین کا اجماع اگرچہ بذاتِ خود تو قطعیت کا فائدہ دیتا ہے مگر جب وہ آحاد کے ساتھ مروی ہو تو ظنیت اس پر غالب ہوگی اور وہ خبر واحد کے مرتبہ پر اُتر آئے گا جیسا کہ فرامین نبوی ﷺ بذاتِ خود یقین کا موجب ہوتے ہیں مگر جب وہ ہم تک آحاد کے ساتھ پہنچے ہیں تو نقل کے بعد وہ ظنی ہو جاتے ہیں لہٰذا اجماع کسی صورت میں بھی ہو ہر صورت قیاس پر مقدم

ہوگا۔

پھر امام فخر الاسلام البزدوی رحمۃ اللہ علیہ بیان کرتے ہیں:

''جس نے اجماع سے انکار کیا اس نے اپنا دین ضائع کر لیا کیونکہ بنیادی دینی احکام کا تمام تر دار و مدار اُمتِ مسلمہ کے اجماع پر ہی تو ہے۔''

امام فخر الاسلام البزدوی رحمۃ اللہ علیہ نے اجماع کے بارے میں جو خلاصہ بیان کیا ہے اس کو ہم نے نہایت ایجاز کے ساتھ پیش کر دیا ہے تو کیا یہ تمام نظریات امامِ اعظم رحمۃ اللہ علیہ کے اقوال پر مبنی ہیں؟ ظاہری طور پر ایسا معلوم ہوتا ہے کہ اپنے ان آراء کو امام فخر الاسلام البزدوی، امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہما اور ان کے اصحاب کی طرف منسوب کرنے کے لیے کوئی اساس بیان نہیں کرتے ہیں۔

ہمیں اس بحث سے کچھ مطلب نہیں ہے کہ آیا امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ اور ان کے اصحاب کی طرف احکام کی نسبت درست ہے یا درست نہیں ہے؟ ہم تو صرف اس حقیقت کی طرف متوجہ کرنا چاہتے ہیں جسے امام فخر الاسلام البزدوی اور اصولِ فقہ کے ماہرین نے ثابت کرنے کی کوشش کی ہے اور وہ حقیقت یہ ہے کہ جن علمائے کرام نے اجماع کو حجت مانا ہے انہوں نے اس کے ساتھ یہ بھی وضاحت بیان کی ہے کہ کسی شرعی دلیل پر اجماع کا مبنی ہونا ضروری ہے۔ یہ ممکن نہیں ہے کہ سند کے بغیر علمائے شریعت کسی مسئلہ پر مجتمع ہو جائیں۔

امام فخر الاسلام البزدوی رحمۃ اللہ علیہ نے اس شرعی سند کا نام ''اجماع کے انعقاد کا بنیادی سبب'' رکھا ہے اور وہ سند یا سبب حدیث کے باعث ہوگا، یہ پھر قیاس ہو سکتا ہے مگر اس سند کے بارے میں بحث کی ضرورت اجماع منعقد ہونے کے بعد نہیں ہے بلکہ لازم کر دینے والی دلیل اجماع بذاتِ خود سمجھا جائے گا اور اس مسئلہ میں خبر واحد یا قیاس کو دلیل کے طور پر پیش نہیں کیا جائے گا بلکہ لزوم اجماع سے قائم کیا جائے گا لہٰذا سندِ اجماع پر بحث و مباحثہ نہیں ہو سکے گا کہ آیا یہ سند اجماع کا موجب ہے یا نہیں ہے؟ بلکہ ہم یہ کہیں گے کہ اجماع کرنے والوں کی تغلیط کا احتمال بھی نہیں ہے تا کہ حدیث کا مفہوم متحقق ہو جائے۔

لاتجتمع امتی علی ضلالۃ۔

میری امت گمراہی پر متفق نہیں ہو سکتی۔

یہ وہ ثابت اور مقرر مسئلہ ہے جسے امامِ اعظم رحمۃ اللہ علیہ اور دیگر علمائے کرام کی جانب منسوب کیا جاتا ہے اور یہ بات اس قدر واضح ہے کہ علمائے کرام کے خیالات سے جو شخص بھی اجماع کے بارے میں واقف ہو اور آسانی سے یہ سمجھ سکتا ہے۔

یہاں پر بعض یورپین مصنفین کی غلط فہمی کا ازالہ بھی ضروری ہے جو اجماع کی حقیقت بیان کرتے ہوئے تحریر کرتے ہیں:

''مسلمانوں کے اجماع کی اساس حدیث پر ہے۔''

لاتجتمع امتی علی ضلالۃ۔

میری امت گمراہی پر متفق نہیں ہو سکتی۔

اس کے ساتھ ایک آیت سورۃ نساء کی:

وَمَنْ يَّتَّبِعْ غَيْرَ سَبِيْلِ الْمُؤْمِنِيْنَ۔

اور جو مومنین کے علاوہ کوئی اور راستہ تلاش کرے گا۔

اور دوسری سورۂ بقرہ کی آیت:

وَكَذٰلِكَ جَعَلْنٰكُمْ اُمَّةً وَّسَطًا۔

اور اس طرح ہم نے تمہیں درمیانی امت بنایا ہے۔

آج کل یہ اختیار لوگوں کو دے دیا جاتا ہے کہ قدیم رسوم کی پابندی کرنا لازمی نہیں ہے بلکہ وہ اپنے طرزِ فکر اور اعمال سے نئے نظریات کی تخلیق کر سکتے ہیں اب ہم اس اجماع کے ذریعے یہ دیکھتے ہیں کہ جو مسئلہ اسلام کے آغاز میں بدعت سمجھا جاتا تھا' آج اس مسئلے کو قبولیت کی نظر سے دیکھا جاتا ہے اور اس نے پہلی سنت کو منسوخ کر کے اس کی جگہ لے لی ہے۔

مثلاً آج کل ''اولیاء کا وسیلہ پیش کرنا'' عملی طور پر سنتِ مسلمہ کا حصہ بنا ہوا ہے اور انبیاء کی عصمت کا عقیدہ تو اس سے بھی عجیب ہے بلکہ آج کل قرآن پاک کی صریحہ نصوص

سے اجماع نے منحرف ہونا شروع کیا ہے اور اس نے بے بنیاد باتوں کے یقین پر صرف اکتفاء نہیں کیا بلکہ نہایت اہم اور مسلمہ عقائد میں مکمل طور پر تبدیلی پیدا کر دی ہے اس بناء پر بہت سے مسلمانوں اور غیر مسلموں کے نزدیک آج اسے اصلاح کا فعال ذریعہ قرار دیا جاتا ہے۔ یہ لوگ بیان کرتے ہیں کہ مسلمان اسلامی احکام میں اجماع کے نام پر جو چاہیں کر سکتے ہیں۔ چنانچہ وہ ''گولڈز ہیر'' جس نے تاریخ اسلام پر خاص ریسرچ کی ہے پورے یقین کے ساتھ کہتا ہے کہ اجماع بہت بڑے کارہائے نمایاں سرانجام دے سکتے ہیں۔

اس کے علاوہ زنوخ ہرگونن کا یہ خیال ہے کہ موجودہ فقہی آراء میں جمود پیدا ہو گیا ہے اس لیے اجماع سے کوئی فائدہ حاصل ہونے کی امید نہیں ہے۔

یورپ کے علمائے کرام اس قسم کے خیالات کا اظہار اجماع کے بارے میں کرتے ہیں جس سے واضح ہوتا ہے کہ وہ ''اجماع'' کے مفہوم کو ٹھیک طریقے سے سمجھ نہیں سکے بلکہ ان کا خیال ہے کہ ''اجماع'' اسلام میں ایک مسلمہ حقیقت کی حیثیت رکھتا ہے جس میں غور و فکر کی کسی طرح بھی اجازت نہیں ہے بلکہ وہ یہ بھی سمجھتے ہیں کہ ''اجماع'' سے مراد رائے عامہ کا اتفاق ہے اور عقائد و عمل پر بھی وہ اتفاق اثر انداز ہوتا ہے اگر وہ قرآن پاک اور نبی اکرم صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم کی احادیث سے متعارض ہو تو اسے کتاب اللہ اور سنتِ نبوی ﷺ پر فوقیت حاصل ہوگی اور کتاب اللہ اور سنت رسول ﷺ کو چھوڑ کر ایک نئی شریعت کی بنیاد اس کے ذریعے قائم کی جا سکتی ہے اور یہ کہ مسلمانوں کے عقائد تک اجماع سے تبدیل ہو چکے ہیں اور کچھ نئے عقائد نے جنم لیا ہے جن کا نام و نشان ابتدائے اسلام میں نہیں تھا۔

(۱) مگر ان لوگوں کو اجماع اور اس کے قائلین کے بارے میں غلط فہمی ہے کیونکہ اول تو اجماع کا حجت ہونا متفقہ نہیں ہے بلکہ بعض علمائے کرام جو اجتہاد میں خاص مقام رکھتے ہیں، وہ اس کے وجود تک سے انکار کرتے ہیں اور بعض علمائے کرام اس کو حجت تسلیم کرتے ہیں مگر ان پر اجماع سے جب دلیل لائی جاتی ہے تو پھر اس کے

وجود کا انکار کر دیتے ہیں۔ چنانچہ امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ اپنے مناظر کے سامنے صرف بنیادی شرعی احکام' صلوات خمسہ' فرائض کی تعداد اور رکعات اور اس قسم کے مسائل میں اجماع کو تسلیم کرتے ہیں اور امام احمد بن حنبل تو صرف صحابہ کرام رضوان اللہ علیہم اجمعین کے اجماع کو حجت مانتے ہیں اس سے واضح ہوتا ہے کہ آئمہ اسلام اسلام میں اجماع کے حجت ہونے پر اتفاق نہیں کرتے ہیں۔

(۲) پھر جو لوگ اجماع کو حجت مانتے ہیں' وہ بھی وضاحت کرتے ہیں کہ کتاب اللہ اور سنتِ رسول ﷺ کے بعد اجماع کا حجت ہوتا ہے لیکن اس شرط پر کہ وہ قرآن پاک اور سنتِ مشہورہ سے متعارض نہ ہو بلکہ بعض علمائے کرام تو اس کو ظنی دلیل کا درجہ دیتے ہیں صرف چند علمائے کرام نے صحابہ کرام رضوان اللہ علیہم اجمعین کے اجماع کے قطعی ہونے کی وضاحت کی ہے۔

(۳) نیز علمائے کرام کی اکثریت نے جس اجماع کو حجت تسلیم کیا ہے' وہ عوام (یعنی رائے عامہ) کا اجماع نہیں ہے بلکہ علمائے مجتہدین کا اجماع ہے' وہ دینی مسائل جن کا نظر و استنباط سے کچھ تعلق نہیں ہے۔ مثلاً نمازوں کی تعداد تو ان میں اجماع عوام بھی مستند ہے۔

(۴) اکثر علمائے کرام کی وضاحت کے مطابق چونکہ اجماع ظنی دلیل کی حیثیت رکھتا ہے لہٰذا یہ صرف اعمال میں حجت ہوگا مگر اعتقادی مسائل میں حجت نہیں ہوگا۔

(۵) اجماع کو جن علمائے کرام نے حجت مانا ہے' انہوں نے یہ بھی وضاحت کی ہے کہ اس کے لیے کتاب اللہ' سنتِ رسول ﷺ یا قیاس سے درست سند کا ہونا ضروری ہے۔

جب نص یا قیاس سے اس کے لیے دلیل کا ہونا لازمی ہے تو قرآن پاک سے متعارض یا اس پر ترجیح دینے کا سوال ہی پیدا نہیں ہوتا اور اجماع کا مبنی جب خبر واحد ہو تو اجماع کی وجہ سے خبر واحد میں قوت پیدا ہو گئی ہے اس لیے اس کو حدیث مشہورہ سے ثابت شدہ حکم کا درجہ دیا جائے گا۔

یہ چند حقائق اجماع کے بارے میں ہیں جو علمائے کرام نے بیان کیے ہیں مگر مسائل

کو امر واقعہ کے اعتبار سے سمجھنے کی بجائے یورپ کے علمائے کرام اپنے ذہن کے مطابق ڈھالنے کی کوشش کرتے ہیں اس لیے انہوں نے یہ بھی کہا ہے کہ اجماع کے بعد بدعت بھی سنت کی حیثیت حاصل کر لیتی ہے یہ اسلام پر ناروا حملہ ہے کیونکہ کسی بدعت کے لیے اجماع کا سوال پیدا ہی نہیں ہوتا اور چاہے کتنی بڑی اکثریت بدعت پر عمل پیرا کیوں نہ ہو بہر حال وہ ضلالت ہے۔

چنانچہ نبی اکرم صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم نے فرمایا ہے کہ:

كل بدعة ضلالة وكل ضلالة في النار۔

ہر بدعت گمراہی ہے اور گمراہی جہنم میں لے جاتی ہے۔

آرائے ملت میں اجماع کو نصوص کے بعد حجت تسلیم کرنا وحدت پیدا کرنے کی غرض سے ہے تاکہ شاذ اور منفرد آراء پر عمل سے روکا جا سکے۔

قیاس کی قانونی حیثیت

قیاس کی ضرورت کب پیش آتی ہے؟

سابقہ اوراق میں ہم بیان کر چکے ہیں کہ امامِ اعظم رحمۃ اللہ علیہ کو جب کسی مسئلہ میں کتاب اللہ اور سنتِ رسول ﷺ سے نص نہ ملتی اور صحابہ کرام رضوان اللہ علیہم اجمعین کے فتاوائے میں سے کوئی فتویٰ دستیاب نہ ہوتا تو پھر امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ رائے اور قیاس کی طرف متوجہ ہوتے اور پیش آنے والے مسئلہ پر مختلف پہلوؤں سے غور وفکر کرتے تھے کبھی قیاس فتویٰ دیتے اور کبھی استحسان سے مگر مصلحت عامہ اور دین میں حرج کو ختم کرنے کے اصول کو ہر صورت پیشِ نظر رکھتے تھے اگر قیاس کو لوگوں کے معاملات کے ساتھ ہم آہنگ نہ پاتے اور اس میں قباحت محسوس کرتے تو استحسان سے منقول کرتے مگر قیاس اور استحسان دونوں میں لوگوں کے معمولات سے رہنمائی حاصل کرتے تھے۔

اس بناء پر ہم یہ کہتے ہیں کہ امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ قیاس' استحسان اور عرف سے منقول کرتے تھے اور ہر ایک کو اپنے اجتہاد میں مناسب مقام دیتے تھے۔

ہم سب سے پہلے قیاس پر گفتگو کرتے ہیں جس نے انہیں بہت سے لوگوں کا معتوب بنا دیا ہے۔

امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ نے اپنے اجتہاد میں جس قیاس سے کثرت سے کام لیا ہے' ان کے بعد کے علمائے کرام نے اس کی نہایت جامع تعریف کرتے ہوئے بیان کیا ہے:

''ایک غیر منصوص مسئلہ کا حکم' ایک منصوص حکم کے ساتھ جو کتاب اللہ' سنتِ

رسول ﷺ یا اجماع میں مذکور ہو علت کے حکم میں اشتراک رکھتا ہو وہ قیاس ہے۔"

جس معاشرے میں امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ زندگی بسر کر رہے تھے اس معاشرے کے تقاضوں کے مطابق یہ ضروری تھا کہ فہم احادیث اور اجتہاد کے سلسلہ میں زیادہ تر قیاس سے کام لیتے اور اس کے تقاضے کے مطابق فروعی مسائل قائم کرتے کیونکہ امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ اپنے اجتہاد کو صرف پیش آنے والے مسائل پر محصور نہیں کرتے تھے بلکہ اپنے دائرے استنباط کو وسعت دے کر ایسے احکام کے بارے میں بحث کرتے جو ابھی تک پیش نہیں ہوئے تھے، ان کو وقوع فرض کر کے ان کے متعلق بحث کرتے تاکہ مشکل پیش آنے سے پہلے اس کے لیے تیاری ہو سکے اور واقعہ ہونے کے بعد اس سے نکلنے کی صورت معلوم ہو سکے۔

اس قسم کے مسلک کا تقاضا یہ ہے کہ احکام کی علت و غایت کا استنباط کر کے ان پر اساس قائم کی جائے اور جن جزوی مسائل پر وہ علت منطبق ہوتی ہوں، ان میں انہیں منفرد قرار دیا جائے۔

امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کا مسلک فہم نصوص میں انہیں مجبور کرتا تھا کہ زیادہ تر قیاس سے کام لیں کیونکہ وہ صرف احکام کی معرفت پر اکتفاء نہیں کرتے تھے بلکہ ان حوادث کا پتہ چلانے کی بھی کوشش کرتے تھے جن کے ساتھ احکام متعلق ہوتے تھے پھر ساتھ مصلحت کے تقاضوں کو بھی پیشِ نظر رکھتے تھے۔ احکام کے اسباب و پسِ منظر کی تحقیق کرتے تھے جن پر قیاس کی استقامت مبنی ہوتی ہے اور احکام کی آیات کے اسبابِ نزول پر بحث کرتے اور احادیث میں بیان کردہ احکام کو شرعی علت کے ساتھ منسلک کرتے تھے یہاں تک کہ حدیث کے بہترین شارح اور مفسر کہلانے لگے کیونکہ وہ الفاظ کی ظاہری حالت پر اکتفاء نہیں کرتے تھے بلکہ حوادث کے ایماء سے بھی رہنمائی حاصل کرتے تھے اور پھر قیاس پر یہی چیز ان کو مجبور کرتی تھی اس کا دوسرا سبب یہ تھا کہ حدیث کا ذخیرہ عراق میں بہت کم تھا اور عراق میں جو فقہائے صحابہ وارد ہوئے، وہ زیادہ تر رائے اور اجتہاد سے کام لیتے تھے۔

وہ نبی اکرم صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم پر جھوٹ سے احتراز اور ورع کے پیشِ نظر رائے اور

اجتہاد کو اپنے لیے بہتر قرار دیتے تھے۔ سابقہ اوراق میں ہم بیان کر چکے ہیں کہ عراق کے تابعین بھی جھوٹ سے احتراز کے پیشِ نظر اسی مسلک پر گامزن تھے۔ مثلاً کوفہ کے مدرسہ کے استاد ابراہیم نخعی رحمۃ اللہ علیہ جن کی فقہی آراء کو امامِ اعظم رحمۃ اللہ علیہ نے اپنے لیے نمونہ بنا رکھا تھا، وہ کسی قول کو نبی اکرم صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم کی طرف منسوب کرنے کے بجائے کسی صحابی یا تابعی کی طرف منسوب کرنا پسند کرتے تھے کہیں ایسا نہ ہو کہ نبی اکرم صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم کی طرف جھوٹی بات منسوب نہ ہو جائے۔

امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ نے ان وجوہات کے پیشِ نظر زیادہ تر قیاس سے کام لیا ہے۔ وہ قرآنی نصوص اور احادیث کے ذخیرہ سے احکام کی عام علت کا استنباط کرتے پھر اس علت کو بنیادی قواعد قرار دے کر غیر منصوص احکام کو ان پر فروعی مسائل کا حل پیش کرتے اور پھر اس علت کے مطابق حکم لگاتے بلکہ ان قواعد کی کسوٹی پر احادیث کو جانچتے اگر کوئی حدیث ان سے ہم آہنگ ہوتی تو اس قاعدہ کو زیادہ مستند سمجھتے اور اگر حدیث قاعدہ کے خلاف ہوتی اور روایت کی شرائط کی رو سے اس کے راوی ثقہ ہوتے تو قیاس کو چھوڑ کر صرف اسی نص پر انحصار کرتے تھے اور اسے مقیس علیہ نہ بناتے تھے۔ مثلاً حضرت ابوہریرہ رضی اللہ تعالیٰ عنہ بیان کرتے ہیں کہ نبی اکرم صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم نے فرمایا:

''اگر کوئی شخص بھول کر کچھ کھا پی لے تو اس کا روزہ نہیں ٹوٹے گا۔''

مذکورہ بالا وضاحت سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ قیاس کے پیشوا تھے، وہ علت کا استنباط نصوص کے ضمن میں کرتے تھے اور اس کو ایک مکمل قاعدہ کی شکل میں ڈھال دیتے تھے پھر جو نصوص معارض ہوتے اس کو ان سے ہم آہنگ کرنے کی کوشش کرتے کہ نہ قیاس کا ابطال لازم آئے اور نہ نص سے خروج کا ارتکاب ہو۔ امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ اگر کہیں قباحت قیاس میں محسوس کرتے تو اسے چھوڑ کر استحسان کو اختیار کر لیتے تھے مگر اسے صرف اسی مسئلے تک محدود رکھتے تاکہ قیاس کی قباحت سے بچ سکیں اور علت کی مراد بھی باطل ہونے نہ پائے۔

امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ اپنے قیاسات کے پابند تھے اور ایک نظام وفکر کے تحت

علت کا استخراج کیا کرتے تھے کیونکہ جو احکام اور فروعی مسائل قیاس سے مستنبط ہیں، ان میں فکری نظم و نسق اور ربط و تعلق اور احناف مسائل میں یکسانیت ہمیں اس فیصلے پر مجبور کرتا ہے کہ امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ جن قوانین اور ضوابط کو ملحوظ رکھتے تھے اگرچہ اخلاف نے ان کو نقل نہیں کیا ہے۔

وہ ضوابط امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ نے بذاتِ خود بیان نہیں کیے جن کی اپنے رویے اور اجتہاد میں پابندی کرتے تھے اور مجتہد فی المذہب علمائے کرام نے بعد میں امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ سے جو فروعی مسائل منقول کیے تھے، ان سے کچھ مربوط قواعد مستنبط کر لیے اور ایسے ضوابط کے استخراج کی کوشش کی۔ امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ جن کے تحت قیاس اور اجتہاد سے کام لیتے تھے مگر بعض ایسے ضوابط بھی انہوں نے بیان کر دیے ہیں جن کے امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ پابند نہیں رہتے تھے۔

فروعی مسائل سے استخراج کر کے ان علمائے کرام نے جو اصول مستنبط کیے ہیں، سابقہ اوراق میں ان پر کافی تفصیل سے گفتگو کر چکے ہیں۔ چنانچہ ہم نے بعض اصول میں ان سے موافقت کی ہے اور بعض اصول میں اختلاف کیا ہے۔

مگر انہوں نے قیاس کے لیے جو قوانین مستنبط کیے ہیں، ہم انہیں تسلیم کرتے ہیں کیونکہ وہ عام طور پر قیاس سے استنباط شدہ فروعی مسائل پر منطبق ہوتے ہیں اور جن اصولوں میں امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ سے انہوں نے اختلاف کیا ہے اس سے علت کا پورا نقشہ سامنے آ جاتا ہے جن پر منقول احکام راہ راست بیٹھتے ہیں اور جہاں کہیں اختلاف پایا جاتا ہے وہاں نہایت دیدہ بینی و عرق ریزی سے کام لے کر اختلاف کا سبب بیان کر دیتے ہیں۔

فخر الاسلام میں ان وجوہات کی بناء پر علت کے احکام اور قیاس کے ضوابط کے بارے میں جو بھی اصول بیان ہوئے ہیں، ہم ان کو تسلیم کرتے ہیں کیونکہ امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ اور ان کے اصحاب کا ہی مذہب تھا۔

اصولِ فقہ کے ماہرین نے جو کچھ اس بحث میں تحریر کیا ہے ہم اسے غور و فکر سے نقل تو

نہیں کر سکتے البتہ چند اقتباسات بیان کرتے ہیں جن سے آسانی کے ساتھ اس بات کا اندازہ ہو جائے گا کہ امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کے قیاسات کی نوعیت کیا تھی؟ اور ان کے استنباط کا طریقہ کیا تھا؟ اور علت کا استخراج نصوص سے کس طرح کرتے تھے؟

قیاس کی اصل بنیاد اس مسئلہ پر ہے کہ دنیوی اور اخروی کامیابی کے لیے شرعی احکام شروع کیے گئے ہیں اور مصلحت کو ہر حکم میں ملحوظ رکھا گیا ہے اور جن چیزوں کو حرام، واجب، مباح یا مکروہ قرار دیا گیا ہے خود ایسے اوصاف ان کے اندر موجود ہیں جو اس شرعی حکم کا تقاضا کرتے ہیں اور اللہ تعالیٰ نے انہی اوصاف کی بناء پر احکام شروع کیے ہیں۔

اللہ تعالیٰ اس تشریع پر مجبور نہیں ہے اور نہ ہی کوئی چیز اس کی ذاتِ اقدس پر لازم ہے بلکہ یہ تشریعی نظام بندوں پر رحمت اور انعام و فضل کی خاطر قائم کیا گیا ہے اور حال و قال کے اعتبار سے لوگوں کی فلاح و صلاح جن احکام میں پائی جاتی ہے، وہ احکام مشروع کیے گئے ہیں۔

نصوص کی اقسام

امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ تشریع کے اس فلسفہ کی روشنی میں کتاب اللہ، سنت کے نصوص، صحابہ کرام رضوان اللہ علیہم اجمعین کے فتاویٰ، ان کے متفق مسائل اور ان کے ساتھ ساتھ دیگر فقہی مسائل کو سمجھنے کی کوشش کرتے تھے مگر شرعی احکام میں عبادات کا حصہ جن اوصاف پر مشتمل ہے، ان سے عقل ایسی علت کا ادراک نہیں کر سکتی جن کو احکام کی بنیاد قرار دیا جا سکے جیسا کہ کتب اصول میں بیان کیا گیا ہے کہ اسی بناء پر امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ شرعی نصوص کو دو حصوں میں تقسیم کرتے تھے:

ایک قسم نصوص تعبدیہ کی ہے جن سے احکام کی علت سے بحث نہیں ہو سکتی۔ مثلاً تیمم اور مناسکِ حج وغیرہ کے مسائل جو خالص تعبدی مسائل ہیں اور ان کے بجا لانے سے اللہ تعالیٰ کا قرب حاصل ہوتا ہے کیونکہ اس قسم کے نصوص غیر معلل ہیں لہٰذا ان میں قیاس کا عمل دخل نہیں ہے اگرچہ مسلمان کو ان عبادات کے بارے میں یہ عقیدہ رکھنا ضروری ہے کہ انسان کی بھلائی ان کی تشریع میں ہے مگر ان کی علت اور اوصاف سے بحث ممکن نہیں ہے

کہ یہ عبادت فلاں وصف یا علت کے باعث شروع کی گئی ہے۔

مگر کچھ ایسے نصوص ہیں جن سے احکام کی علت اور اوصاف واضح ہو سکتے ہیں اس قسم کے نصوص کو ''نصوصِ معللہ'' کہا جاتا ہے جن کی علت معلوم کر کے ان پر قیاس کی بنیاد رکھی جاسکتی ہے۔

چنانچہ اس قسم کے نصوص کے مقاصد، غایت، اسباب اور علت کو امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ سمجھنے کی کوشش کیا کرتے تھے جس کی بدولت وہ فہم حدیث کے اعتبار سے اپنے دور میں ایک خاص مقام رکھتے تھے کیونکہ وہ صرف ظاہر نص پر اکتفاء نہیں کرتے تھے بلکہ ان کے اوصاف اور ان کی مشروعیت کی روح کو پہچاننے کی کوشش کرتے تھے جو احکام کی مشروعیت کا بنیادی تقاضا ہیں۔

ان وجوہات کی بناء پر ہماری رائے یہ ہے کہ امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ بجز عبادات اور ان نصوص کے جو قیاس مستثنیٰ ہیں، دینی احکام کی علت سے متعلق مانتے تھے اور اس علت کو وصفِ معین سمجھتے تھے کہ اسی پر دلیل کا مدار ہے اور اس کے علاوہ کوئی دوسری علت نہیں ہے۔

امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کی احکام کے اوصاف اور علت کے بارے میں یہ رائے حد درجہ اعتدال پر مبنی ہے کیونکہ اکثر علماۓ کرام یہ کہتے ہیں کہ شریعت نے ان نصوص کے علاوہ جن کے معلل ہونے کی خود وضاحت کر دی ہے، جملہ نصوص غیر معلل ہیں۔ عثمان البتی جو امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کے ہم عصر تھے، وہ بھی یہی رائے رکھتے ہیں۔ عثمان البتی بیان کرتے ہیں:

''کسی اصول پر قیاس کرنا جائز نہیں ہے جب تک ہمارے پاس اس کے مقیس علیہ ہونے کی خصوصی دلیل موجود نہ ہو''

نیز منقول ہے حنفی فقہاء میں سے بشر المریس اور ابوالحسن الکرخی رحمۃ اللہ علیہما دونوں کی یہ رائے تھی کہ قیاس کی صحت کے لیے یہ شرط ہے کہ اصول ''مقیس علیہ'' کے حکم کا معلل ہونا کسی نص سے ثابت ہو مذکورہ بالا ہر دو آراء سے یہ واضح ہوتا ہے کہ شرعی نصوص

''غیر معللہ'' لیکن کسی نص کے بارے میں خاص دلیل سے ثابت ہو جائے کہ یہ معلل ہے پھر اس کے معلل ہونے کو تسلیم کر لیا جائے گا اور اس پر قیاس جائز ہوگا (مگر یہ نظریہ امام ابو حنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کے نظریہ کے منافی ہے)۔

چنانچہ امام فخر الاسلام البزدوی رحمۃ اللہ علیہ صاحب کشف الاسرار ان اصحاب کی تردید کرتے ہوئے تحریر کرتے ہیں:

''یہ ہر دو آراء باطل ہیں کیونکہ صحابہ کرام رضوان اللہ علیہم اجمعین کا قیاس اس کے حجت ہونے پر اجماع ہے۔ چنانچہ ان کے اجتہادی مسلک کے تحقیقی مطالعہ سے معلوم ہوتا ہے کہ جب انہیں کسی فروعی مسئلہ میں اصول کی علت پائے جانے کے متعلق گمان ہوتا تو فروعی مسئلہ کو اصول پر قیاس کر لیتے تھے اور اصول کے معلل ہونے یا قیاس کے جواز کے لیے کسی خاص دلیل کے نہ ملنے کے باعث خاموشی اختیار نہیں کرتے تھے۔''(۱)

بعض علمائے کرام کا اس کے برعکس یہ خیال ہے کہ نصوص ہر ممکن وصف کے ساتھ معلل بن سکتی ہیں بجز اس کے کہ کوئی مانع دلیل موجود ہو جو کسی نص کے معلل ہونے کو روک دے یا بعض اوصاف کے علت بننے کے منافی ہو۔

یہ دلیل ان اصحاب کی ہے کہ قیاس کا شرعی دلائل سے ہونا ادلہ سے ثابت ہے اور اس وقت تک قیاس ممکن نہیں ہے جب تک کسی وصف کا علت بننا نص میں ثابت نہ ہو تو اس سے ظاہر ہوا کہ ہر نص قابلِ تعلیل ہے اور جب تک اس کے منافی کوئی دلیل موجود نہ ہو ایک وصف دوسرے کے ممتاز نہیں ہو سکتا جب تعلیل اصول ٹھہری تو باقی اوصاف کو ترک کر کے کسی ایک وصف کے ساتھ تعلیل کی صورت میں ترجیح بلا مرجح لازم آتی ہے لہٰذا تعلیل کے لیے تمام اوصاف کو صالح قرار دیا جائے گا حتیٰ کہ کسی دلیل سے واضح ہو جائے کہ علت حکم ہونے کی صلاحیت فلاں وصف میں موجود نہیں ہے۔

مگر حنفی فقہاء نے درمیان کا راستہ اختیار کیا ہے، ان کا مسلک یہ ہے کہ کسی نص کے بارے میں ہم بلا دلیل یہ فیصلہ نہیں کر سکتے کہ یہ غیر معلل ہے لہٰذا تعلیل کا اصول ہر نص میں جاری ہو سکے گا البتہ وہ نصوص جن کے بارے میں طے ہو کہ ان کا حکم صرف اسی ایک

صورت کے ساتھ مخصوص ہے یعنی وہ نصوص تبعد یہ سے نہ ہو اور نہ ہی ان نصوص سے ہوں جو قیاس کے خلاف وارد ہوئی ہیں اور نہ نبی اکرم صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم کی خصوصیات میں سے ہوں۔

احناف کے علمائے کرام قابلِ علت ہر وصف کو نہیں سمجھتے جیسا کہ دوسرے فریق کا خیال ہے بلکہ وصف وہی علت بن سکتی ہے جو دیگر اوصاف پر مکلّف قرار ہونے کے اعتبار سے فوقیت رکھتی ہو۔

تمیز پیدا کرنے والا وصف جو دوسرے اوصاف میں علت بننے کی صلاحیت رکھتا ہے، علمائے کرام اس کی معرفت کے لیے ہی اجتہاد کرتے ہیں اور اختلاف کی وجہ اس کی معرفت میں فروعی مسائل میں اختلاف پیدا ہو جاتا ہے۔ چنانچہ علامہ سرخسی رحمۃ اللہ علیہ تحریر کرتے ہیں:

> ''صحابہ کرام رضوان اللہ علیہم اجمعین کے فروعی مسائل میں اختلاف کی بنیاد اس وصف میں اختلاف پر تھی جس کو علت قرار دیا جاتا ہے۔''

احناف کے علمائے کرام اس بنیاد پر قیاس کی صحت کے لیے چند شرائط قائم کی ہیں۔

(۱) اصل کا حکم محل ودوز کے ساتھ خاص نہ ہو ورنہ اس پر قیاس درست نہیں ہوگا۔ مثلاً نبی اکرم صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم کے لیے بیک وقت چار سے زیادہ خواتین کے ساتھ نکاح کا جائز ہونا یا فرق حضرت خزیمہ کی شہادت کا دو گواہوں کی گواہی کے برابر ہونا وغیرہ۔

(۲) وہ نص بذاتِ خود خلافِ قیاس نہ ہو مثلاً روزے کی حالت میں بھول چوک کر کھا پی لینے سے روزہ نہیں ٹوٹتا۔

(۳) تیسری شرط یہ ہے کہ اصول کا حکم غیر منصوص مسئلہ میں جاری کیا جا سکتا ہے۔ یہ شرائط ان اصول پر مبنی ہیں جسے وہ امام ابو حنیفہ رحمۃ اللہ عایہ کی طرف منسوب کرتے ہیں جس کا ابھی ہم نے تذکرہ کیا ہے، ہم یہ گفتگو ختم کرنے سے پیشتر پہلی اور دوسری شرط کے بارے میں کچھ تفصیل بیان کرتے ہیں۔

ان دو شرائط کا خلاصہ یہ ہے کہ ہم جس نص کو مقیس علیہ قرار دینا چاہتے ہیں اور اس کے ساتھ غیر منصوص حکم کا استنباط کر کے ملحق کرنا چاہتے ہیں، وہ قیاس کے منافی نہ ہو۔ چنانچہ کشف الاسرار کے مصنف عبدالعزیز بن احمد بخاری نے اس نظریہ کے تحت قیاس کے منافی نصوص کی چار اقسام بیان کی ہیں۔

(۱) وہ نص جسے شارع علیہ السلام نے عمومی قاعدہ سے مستثنیٰ قرار دیا ہو مگر تخصیص کا سبب غیر معقول ہو اس پر قیاس بلا اختلاف جائز نہیں ہے جس طرح حضرت خزیمہ کی شہادت کا واقعہ ہے وغیرہ۔

(۲) جو ابتداء شروع ہو اور کسی عام حکم سے مستثنیٰ نہ ہو جیسے امورِ تعبدیہ یہ کہ ان کی ''حکمتِ عملی وجہ التحقیق'' سمجھ میں نہیں آ سکتی۔ مثلاً تعداد رکعات، حدود و کفارات اور زکوٰۃ کی مقدار وغیرہ یہ قسم بھی غیر مقیس علیہ ہے کیونکہ یہاں بھی قیاس علت مجہول ہونے کی وجہ سے ممکن نہیں ہے۔

(۳) وہ احکام جن کی مثال تو ملتی ہے جس سے اس وصف کی معرفت حاصل ہو سکتی ہے جیسے نمازِ قصر، موزے پر مسح کرنا اور مردار کا گوشت ناچاری کی حالت میں کھانے کی اجازت وغیرہ۔ شریعت کے احکام میں ان کی مثال تو ملتی ہے جس میں رخصت کے معنی متحقق ہوتے ہیں مگر ان کو قیاس نہیں کر سکتے۔ چنانچہ کشف الاسرار کے مصنف عبدالعزیز بن احمد بخاری اس قسم کے احکام کے متعلق تحریر کرتے ہیں:

> ''ہم یہ جانتے ہیں کہ موزے اُتارنے کی تکلیف کو مدِ نظر رکھ کر ان پر مسح کرنے کی اجازت دی گئی ہے لیکن عمامہ، دستانے اور ان چیزوں کو جو پورے پاؤں کو نہ چھپاتے ہوں، ان پر قیاس نہیں کر سکتے ہیں کیونکہ حاجت کی شدت اور عام معمولات کے لحاظ سے یہ چیزیں موزے کی طرح نہیں ہیں۔''

مگر ہماری رائے یہ ہے کہ اگر سفر میں روزہ کے افطار کی مشقت علت کو تسلیم کیا جائے تو وہ مزدور جن کو روزہ رکھنے میں مسافر سے زیادہ تکلیف ہوتی ہے، وہ اس اجازت کے بدرجہ اولیٰ زیادہ حقدار ہیں تو کیا آپ ان کو اجازت دے سکتے ہیں کہ وہ روزہ

دوسرے دنوں میں رکھ لیں؟

(۴) جو کسی عمومی قاعدہ سے مستثنیٰ ہو اور کسی صفت کی بنیاد پر استثناء بھی ہو جو اس کی موجب بن سکتی ہے اگر کسی غیر منصوص حکم کا جس میں وصف حقدار ہو اس پر قیاس درست ہو تو دو قیاسوں کے درمیان اختلاف پیدا ہو جائے گا۔ ایک قیاس تو کلی قاعدہ کے مطابق ہے اور دوسرا قیاس اس استحسان کے ساتھ مطابقت رکھتا ہے جو مستثنیات کا حکم رکھتا ہے تو فقیہ کو اس صورت میں یہ حق حاصل ہوگا کہ تاثیر کے اعتبار سے جس قیاس کو زیادہ مستند خیال کرے اس کو مقدم رکھے۔

علت کو منضبط قیاس کا بنیادی رُکن تصور کیا جاتا ہے جیسا کہ امام فخر الاسلام البزدوی رحمۃ اللہ علیہ نے وضاحت کی ہے اور سابقہ اوراق میں ہم اس کو بیان کر چکے ہیں کہ تمیز پیدا کرنے والی صفت کے بارے میں اگر کسی شرعی دلیل سے ثابت ہو جائے کہ وہ حکم کا مدار بنتی ہے تو وہ وصف جہاں کہیں بھی متحقق ہوگا وہ حکم میں واضح ہو جائے گا اور اصول جس کو ہم مقیس علیہ قرار دیتے ہیں جب وہ چند اوصاف پر مشتمل ہو تو وہ وصف علت کا حکم بنتا ہے اس کی پہچان دو طرح سے ہو سکتی ہے۔

(۱) اوّل یہ کہ خود شارع علیہ السلام نے وضاحت کر دی ہو یا اہلِ اجتہاد کسی دور میں اس مسئلہ پر متفق ہو گئے ہوں کہ علت کا حکم فلاں وصف ہے۔ مثلاً قربانی کے گوشت کی ذخیرہ اندوزی کو حرام قرار دیتے ہوئے شارع علیہ السلام نے فرمایا:

‘‘مہمانوں کی بکثرت آمد کی وجہ سے میں نے تمہیں (قربانی کے) گوشت کا ذخیرہ کرنے سے منع کیا تھا۔’’

اسی طرح منقول ہے کہ نبی اکرم صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم نے نماز میں غلطی کی وجہ سے سجدہ سہو کیا یا پھر ‘‘ماعز اسلمی نے زنا کیا تو نبی اکرم صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم نے سنگساری کا حکم دیا۔’’

علت حکم کی معرفت کبھی تو نص کے ذریعے واضح الفاظ میں مذکور ہوتی ہے اور کبھی ایماء یا اشارۃ النص سے مفہوم ہو جاتی ہے البتہ ان میں سے ہر قسم کو اس کے مقام پر رکھا

جائے گا جس کو صرف عربی لغت اور اس کے اسالیب کے ماہر اور شرعی نصوص کے علمائے کرام ہی اچھی طرح سمجھ سکتے ہیں۔

علت پر اجماع

وہ وصف جس کے علت حکم ہونے پر اجماع ہو چکا ہے' احناف کے علمائے کرام نے اس کی مثال ''کم سنی'' پیش کی ہے اور یہ کہا ہے کہ مال کی ولایت (نگران ہونا) کی علت کم سنی ہے لہٰذا جب مال کی ولایت (نگران ہونا) کی علت کم سنی ہے تو نکاح کی ولایت کو اس پر قیاس کیا جائے گا اور پھر یہ کہا جائے گا کہ ''کم سن بچی'' ''باکرہ'' ہو یا ''ثیبہ'' پر ولایت کی علت بکارت نہیں ہے جیسا کہ امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ کی رائے ہے بلکہ اس کی علت عدم بلوغ (کم سنی) ہے جس طرح اجماع سے واضح ہو چکا ہے۔

اسی طرح وراثت کی تقسیم کے وقت حقیقی بھائی کو سوتیلے بھائی پر ترجیح دینے کے بارے میں فقہاء اس مسئلہ پر اتفاق کرتے ہیں کہ رشتہ داری اس تقدیم کی علت ہے لہٰذا ولایت نکاح میں اسے ترجیح حاصل ہوگی مگر امام زفر رحمۃ اللہ علیہ اس کے منافی ہیں جیسا کہ فقہ کی کتب میں تفصیل سے بیان کیا ہے۔

(۲) جب کسی وصف کا علت ہونا کتاب اللہ وسنت رسول ﷺ کی صحابہ کرام رضوان اللہ علیہم اجمعین سے منقول نص یا اجماع سے ثابت نہ ہو تو اس صورت میں اس کی معرفت میں استنباط سے کام لیا جائے گا یعنی شریعت کے مصادر سے تحقیق کے ذریعے معلوم کیا جائے گا کہ کون سی وصف علت حکم ہے اور فقہائے اہل الرائے نے یا پھر دوسرے الفاظ میں ان فقہاء نے جو قیاس کو شریعت کا اصول تسلیم کرتے ہیں' شریعت کے مصادر سے اس علت کی معرفت کے لیے کچھ حدود و رسوم متعین کیے ہیں اور اس کو یوں ہی غیر منضبط نہیں چھوڑ دیا ہے۔

چنانچہ احناف کے علمائے کرام کی رائے جس کو وہ امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ اور ان کے اصحاب کی طرف منسوب کرتے ہیں' یہ ہے کہ کسی وصف کا حکم کی علت ہونا سلف صالحین کے مسلک سے معلوم ہو سکتا ہے یعنی یہ کہ وہ ان فقیہہ کی علت کے مطابق ہو جو

سلف صالحین سے مروی ہیں اور اسلاف سے منقول علت کا فقیہہ کے ساتھ مطابقت کا نام ان کی اصلاح میں ''شہادت مزکیہ'' ہے جب وہ یہ بیان کرتے ہیں کہ کسی وصف کا حکم کی علت ہونا ''شہادت مزکیہ'' سے ثابت ہو سکتا ہے تو پھر اس کے معنی یہ ہیں کہ اسلاف نے جو فقہی اصول مستنبط کیے ہیں، ان سے اس وصف کا حکم کی علت ہونا واضح ہوتا ہے۔

جو احکام اسلاف کی علت سے منقول ہیں آخر کار ان کی تلاش و تحقیق سے احناف کے علمائے کرام کو یہ معلوم ہو گیا ہے کہ جس وصف کو کسی حکم میں شارع علیہ السلام نے موثر قرار دیا ہے وہی اس حکم کی علت ہے جس پر وہ مبنی ہوتا ہے اور وصف اور حکم میں کوئی نہ کوئی مناسبت لازمی ہوتی ہے جو اس وصف کا اثر حکم کو بنا دیتی ہے۔ مثلاً کسی شخص کی بیوی اسلام قبول کر لے اور شوہر مسلمان نہ ہو تو ان کے درمیان علیحدگی کرا دی جائے گی۔

اب یہاں دو چیزیں سامنے آتی ہیں کہ عورت نے اسلام قبول کر لیا ہے اور شوہر اسلام قبول کرنے سے انکار کرتا ہے اور عقل یہ فیصلہ نہیں کر پاتی کہ دونوں میں سے کس کو علت قرار دیا جائے اور نہ ہی بیوی کے مسلمان ہونے کو جدائی کا سبب قرار دے سکتے ہیں کیونکہ اسلام زوجین کے حقوق کا محافظ ہونے کی حیثیت سے مشہور ہے نہ کہ قاطع ہے لیکن بیوی کا اسلام قبول کرنے کے بعد شوہر کا اسلام قبول کرنے سے انکار کرنا ایسی چیز ہے جو حکم علیحدگی میں شرعی اثر بن سکتا ہے کیونکہ اگر ازدواجی تعلقات اس صورت میں برقرار رکھے جائیں تو بیوی کو شوہر کی تولیت میں رہنا پڑے گا اور یہ ممکن نہیں ہے کیونکہ اسلام میں یہ ایک مسلمہ حقیقت ہے کہ مسلمان پر کسی غیر مسلم ولایت حاصل نہیں ہو سکتی ہے۔

بلاشبہ جو علت نبی اکرم صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم اور صحابہ کرام رضوان اللہ علیہم اجمعین سے منقول ہیں، ان کے تحقیقی مطالعہ سے یہ ثابت ہوتا ہے کہ جس وصف کو حکم کی علت بنایا جاتا ہے اس کے اور حکم کے درمیان اس طرح کی مناسبت ہوتی ہے کہ عقل کو وصف کا اثر قرار دے سکتی ہے۔ مثلاً نبی اکرم صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم نے بلی کے جھوٹے برتن کی طہارت کی علت بیان کرتے ہوئے فرمایا ہے:

انہن من الطوافین والطوافات علیکم۔

یہ تمہارے گھر میں عام آتے جاتے ہیں۔

یہ ایسی تعلیل ہے جس کی بنیاد پر ہم یہ کہہ سکتے ہیں کہ اس کی بکثرت آمد و رفت ایسا وصف ہے جو طہارت کے حکم میں مؤثر ہو سکتا ہے کیونکہ ایسی حالت میں نہ صرف بلی کے جھوٹے برتن سے احتراز ممکن ہے بلکہ احتراز کرنے میں سخت تکلیف بھی ہے حالانکہ قرآن پاک میں یہ بیان کیا گیا ہے:

مَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّيْنِ مِنْ حَرَجٍ.

اس نے تمہارے دین میں کوئی حرج نہیں بنایا ہے۔

اس سے واضح ہوتا ہے کہ نجاست کا عدم اعتبار ضرورت کی وجہ سے ہے لہٰذا ضرورت جہاں کہیں بھی متحقق ہوگی، نجاست کا حکم ختم ہو جائے گا یعنی جس شخص کے کپڑے ناپاک ہوں اور عبادت کے لیے پانی میسر نہ ہو تو وہ شخص انہی ناپاک کپڑوں کے ساتھ نماز ادا کر سکتا ہے یہاں ضرورت اور عدم نجاست کے درمیان تعلق بالکل واضح ہے۔

صحابہ کی مثال

اس سلسلہ میں آثار صحابہ میں سے حضرت عمر فاروق اور حضرت عبادہ بن صامت رضی اللہ تعالیٰ عنہما کا واقعہ ہے۔ ایک مرتبہ حضرت عمر فاروق رضی اللہ تعالیٰ عنہ کی خدمت میں ایک انصاری نے انگور کا نبیذ پیش کیا جس کو آگ پر پکایا گیا تھا۔ حضرت عمر فاروق رضی اللہ تعالیٰ عنہ نے انصاری سے پوچھا کہ تم یہ نبیذ کیسے بناتے ہو؟ انصاری نے جواب دیا، ہم عصیر (یعنی شیرہ) کو آگ پر پکاتے ہیں جب پکتے ہوئے یہ عصیر ایک تہائی رہ جاتا ہے تو اس کو اُتار لیتے ہیں۔ حضرت عمر فاروق رضی اللہ تعالیٰ عنہ نے یہ سُن کر اس میں کچھ پانی ملایا اور پھر پی لیا پھر حضرت عبادہ بن صامت کو وہ پیالہ دے دیا جو آپ کے دائیں جانب بیٹھے ہوئے تھے۔ حضرت عبادہ بن صامت نے اعتراض کیا کہ کوئی حرام چیز آگ پر پکانے سے حلال نہیں ہو جاتی اس پر حضرت عمر فاروق رضی اللہ تعالیٰ عنہ نے جواب دیا، احمق! تم سرکہ کھاتے ہو، کیا وہ شراب سے نہیں بنتا ہے؟ حضرت عمر فاروق رضی اللہ تعالیٰ عنہ کی نظر حرمت کی علت پر تھی کہ ''نشہ'' کی وجہ سے شراب حرام ہوتی ہے اگر نشے کا مادہ ختم

کر دیا جائے تو کوئی شبہ اس کی حلت میں باقی نہیں رہتا بلاشبہ نشہ حرمت کے حکم کے لیے مناسب وصف ہے۔

امام اعظم رحمۃ اللہ علیہ بھی اپنے قیاسات میں موثر وصف کو حکم کی علت قرار دیتے تھے۔ حنفی فقہاء اس کی دلیل میں امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ سے ایک فروعی مسئلہ نقل کرتے ہیں کہ اگر رشتہ دار غلام کو خریدنے کے لیے ایک شخص دوسرے شخص کے ساتھ شرکت کرے تو اپنے عزیز کی طرف سے وہ غلام آزاد ہو جائے گا اور اس عزیز سے دوسرا شخص کسی قسم کے مال کا مطالبہ نہیں کرے گا کیونکہ جب یہ بات معلوم ہوگی کہ غلام اس کا رشتہ دار ہے تو خریدنے کے بعد وہ غلام خود بخود آزاد ہو جائے گا اس کے ساتھ خرید و فروخت میں شریک ہوا ہے۔ کیونکہ اس فروعی مسئلہ سے حنفی فقہاء استدلال کرتے ہیں لہٰذا اس مسئلے کی مزید وضاحت بیان کرتے ہیں۔

یہ بات اسلامی شریعت کی رو سے طے شدہ ہے کہ جو شخص اپنے کسی عزیز غلام کو خریدے گا' وہ آزاد ہو جائے گا اور یہ کہ آزادی کو تقسیم نہیں کیا جا سکتا لہٰذا جو شخص کسی غلام کا بعض حصہ آزاد کر دے گا تو اس کو سارا غلام آزاد کرنا پڑے گا لہٰذا اگر کسی قریبی رشتہ دار کو کسی کے ساتھ شریک ہو کر خریدے گا تو وہ غلام اس کے خریدتے ہی سارا آزاد ہو جائے گا اس کے رشتہ دار کا حصہ تو رشتہ داری کے سبب آزاد ہو جائے گا اور باقی حصہ اس لیے آزاد ہو جائے گا کہ "عتق" آزادی کو تقسیم نہیں کیا جا سکتا ہے۔

امام اور صاحبین میں اختلاف

یہ مسئلہ یہاں تو امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ اور صاحبین (امام ابو یوسف اور امام محمد رحمۃ اللہ علیہما) کے درمیان متفقہ ہے مگر اس میں اختلاف ہے کہ امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کے نزدیک اس قریبی رشتہ دار پر اس کے شریک کے حصہ کی ضمانت نہیں ڈالی جائے گی بلکہ وہ قرض غلام پر تصور کیا جائے گا اور غلام کما کر اس کو ادا کرے گا اس کے برعکس "صاحبین" (امام ابو یوسف اور امام محمد رحمۃ اللہ علیہ) کہتے ہیں کہ اگر وہ رشتہ دار خوشحال ہوگا تو اپنے رفیق کار کے حصہ کا ضامن ہوگا اور اگر خوشحال نہیں ہے تو غلام سے محنت کرائی جائے گی۔

امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ عدم ضمانت کی یہ وجہ بیان کرتے ہیں کہ اگر ضمانت اس پر ڈالی جائے گی تو ضمانت ''عدوان'' ہوسکتی ہے مگر ہم ضمانت ''عدوان'' اس شریک کی رضامندی کے سبب نہیں ڈال سکتے کیونکہ اس کے ساتھی کو غلام خریدتے وقت اس بات کا علم تھا کہ وہ غلام رشتے دار کے خریدنے کی وجہ سے آزاد ہوجائے گا لہٰذا لازمی طور پر یہ کہنا پڑے گا کہ وہ آزادی پر راضی تھا کیونکہ کسی قانون سے جہالت عذر دارالسلام میں رہتے ہوئے متصور نہیں ہوسکتی ہے۔

لہٰذا اس کی رضامندی کو ضمانت ساقط ہوجانے کی علت قرار دیا جائے گا جس سے یہ واضح ہوتا ہے کہ کسی وصف کو علت قرار دیتے وقت امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ حکم کے ساتھ اس کی مناسبت کو ملحوظ رکھتے تھے اور کسی حکم کو وصف کا اثر مناسبت کے بغیر نہیں دیتے تھے۔

چنانچہ حنفی فقہ میں فروعی مسائل کی بنیاد اسی اصول پر ہے اور ہر وہ فروعی مسئلہ جس کی علت نص یا اجماع سے ثابت ہے اس تاثیر کا لحاظ اس میں کیا گیا ہے اس بنیاد پر اقارب کے ''نفقات'' کا عجز وجوب کو قرار دیا جائے گا کیونکہ عجز ہی مناسب و موزوں صفت کی حیثیت اختیار کرسکتا ہے اور اسی طرح سبب نکاح میں صغیرہ پر ولایت کا سبب اس کی کم سنی کو قرار دیا جائے گا کیونکہ یہ وصف مناسب و موزوں ہے۔ علیٰ ہذا القیاس باقی جزوی مسائل اس قسم کے جزوی مسائل اور فروعی مسائل کی تلاش و تحقیق سے ہم حتماً یہ فیصلہ کرسکتے ہیں کہ تمام اوصاف میں استخراج علت کے لیے امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ حرف ملازمت اور تاثیر کو ملحوظ رکھتے تھے اور اسی مناسبت کی بنیاد پر کسی وصف کو حکم کی علت اور قیاس کا مبنی قرار دیتے تھے۔

حنفی علماء کی تحقیق

حنفی علمائے کرام کی تحقیق کے مطابق نصوص میں حکم کی علت کی معرفت کے لیے امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ اس مسلک پر گامزن تھے اور امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ سے مروی تمام فقہی فروعی مسائل کی توجیہ اسی مسلک کے مطابق درست ہوسکتی ہے لہٰذا امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کی طرف اس مسلک کو منسوب کرنے میں کچھ مضائقہ نہیں ہے کیونکہ جس طرح

محققین علمائے کرام نے تمام فروعی مسائل کا جائزہ لینے کے بعد اس کو امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کی طرف منسوب کر دیا ہے اگرچہ امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ نے اس کی وضاحت نہیں کی ہے اور کسی منصوص علیہ چیز کے تمام اوصاف میں اس وصف کے استخراج کو جس پر غیر منصوص چیز کو قیاس کر سکیں، اصولِ فقہ کے ماہرین کبھی تو اسے ”تخریج مناط“ کہتے ہیں اور کبھی اس کا نام ”تنقیح مناط“ رکھتے ہیں لہٰذا اس مقام پر مناسب معلوم ہوتا ہے کہ ان تینوں اصطلاحات ”تخریج مناط، تنقیح مناط اور تحقیق مناط“ کی تشریح کر دی جائے کیونکہ یہ الفاظ بعض اصولِ فقہ کے ماہرین کی زبان اور قلم پر جاری رہتے ہیں۔

جس نص کے تمام اوصاف میں سے کسی ایک وصف کا حکم کی علت ہونا مفہوم ہوتا ہو تو اس میں نظر اور اجتہاد سے اس وصف کی تعین کو ”تنقیح مناط“ کہا جاتا ہے۔

چنانچہ غیر متعلقہ اوصاف کو غور و فکر سے حذف کر کے باقی ایک وصف کو حکم کی علت قرار دیا جاتا ہے۔ مثلاً ایک اعرابی کا اپنی عورت سے رمضان کے مہینے میں مجامعت کا ارتکاب کر کے روزہ باطل کرنے پر کفارہ کا واجب کرنا ظاہر ہے اس اعرابی کے ساتھ یہ ایجاب مختص نہیں تھا اور نہ ہی نفس جماع سے اس کا تعلق ہے بلکہ اس سلسلہ میں وارد شدہ نص پر غور و فکر کرنے کے بعد یہ کہا جائے گا کہ یہاں حکم کی علت (ایجاب کفارہ کا سبب عمداً افطار کرنا ہے لہٰذا رمضان المبارک کے مہینے میں جو شخص بھی دن کو عمداً روزہ افطار کرے گا، امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کے نزدیک اسے اس کے ساتھ ملحق کیا جائے گا لہٰذا ”نص“ یا ”استنباط“ کے ذریعہ اس وصف کی معرفت جو ”مناط حکم“ بنتی ہو اس کا نام ”تنقیح مناط“ ہے۔

جیسا کہ ہم سابقہ سطور میں بیان کر چکے ہیں جب شارع سے کسی وصف کا علت ہونا صراحت کے ذریعے ثابت ہو تو ایسی صورت میں اجتہاد سے اس وصف کے استنباط کا نام ”تخریج مناط“ ہے۔ مثلاً یہ کہنا کہ پالتو گدھے کی حرمت کی علت استعمال ہے اور عمد قتل میں قصاص کی علت دشمنی ہے تاکہ دوسرے جزوی مسائل کو اس پر قیاس کیا جا سکے۔

کسی علت کے نص، اجماع یا استنباط سے معلوم کرنے کے بعد آحاد (جزوی

مسائل) میں اس علت کے وجود کی معرفت پر غور وفکر سے کام لینے کا نام "تحقیق مناط" ہے۔ مثلاً ہمیں عدالت کے بارے میں یہ معلوم ہے کہ شہادت مقبول ہونے کی علت بنتی ہے لیکن اس کے بعد اس بات کی تحقیق کرنا کہ فلاں گواہ عادل بھی ہے یا نہیں ہے؟ یا ہمیں یہ تو معلوم ہے کہ شراب کے حرام ہونے کی علت اس کا نشہ آور ہونا ہے اب یہ تحقیق کرنا ہے کہ آیا "نبیذ" بھی نشہ آور ہے یا نشہ آور نہیں ہے اس قسم کی تحقیق کو "تحقیق مناط" کہا جاتا ہے۔

سابقہ اوراق سے اس بات کا اندازہ ہوتا ہے کہ امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ اس مناسب وموزوں وصف کو علت قرار دیتے تھے جو حکم میں مؤثر ہو سکے اور وہ وصف جہاں بھی متحقق ہو، وہ حکم ثابت ہو جائے گا۔ امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کے نزدیک اس وصف کے مطابق قیاس کارفرما ہوتا ہے۔

تعارف کا حکم

مگر فقیہ کے سامنے بعض اوقات مؤثر وصف موجود ہوتا ہے اور اس کے ذیلی حکم میں عموم ہوتا ہے لیکن ایک دوسرا وصف بعض احوال میں اس کا معارض آ جاتا ہے جو پہلے وصف سے اثرات کے اعتبار سے زیادہ مضبوط ہوتا ہے لہٰذا اس دوررس وصف کے پیش نظر فقیہ پہلے حکم سے عدول کر کے دوسرے وصف کے مطابق حکم لگا دیتا ہے۔

حنفی فقہاء کی اصطلاح میں اس کو "استحسان القیاس" کے نام سے یاد کیا جاتا ہے اس سے معلوم ہوتا ہے کہ استحسان بھی قیاس ہی کی قسم ہے اور اس میں مضبوط الاثر وصف دوسرے کمزور الاثر وصف سے معارض ہوتا ہے، ہم استحسان کے عنوان میں اس کی وضاحت کریں گے۔

جب یہ واضح ہو گیا کہ وجود حکم میں علت ہی مؤثر ہوتی ہے تو لازمی طور پر وہ وصف متعدی ہو گا یعنی وہ وصف جہاں بھی متحقق ہو جائے گا اس کا حکم بھی ثابت ہو جائے گا اور اپنے مقام تک وہ حکم منحصر نہیں رہے گا بلکہ وصف کو تاثیر کے بالتبع واضح ہوتا رہے گا۔

چونکہ علت کے اثبات کی اساس اس کے متعدی ہونے پر ہے اس لیے فقہائے اہل

الرائے یہ کہتے ہیں کہ وہ علت جس غیر منصوص محل میں متحقق ہو جائے گی، وہ حکم ثابت ہو جائے گا۔ اسی طرح اصول مقرر اور احکام منضبط ہو جاتے ہیں اور شرعی نصوص پر عمل ہوتا ہے۔ قیاسی اور غیر قیاسی احکام کی معرفت حاصل ہوتی ہے۔ چنانچہ محلِ نص پر غیر قیاسی احکام کو منحصر کیا جاتا ہے اور ان نصوص کو قیاس کے خلاف سمجھا جاتا ہے اور نصوص کے احترام کو قائم رکھتے ہوئے مقرر قواعد کے خلاف ان کے احکام کو ثابت کیا جاتا ہے۔

اس میں کوئی شک نہیں کہ عموم علت اور اس کے ذیلی احکام کے اثبات کے اصول امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کی طرف منسوب ہیں اور یہ پہلو سب سے واضح ہے جس کے باعث فقہائے اہلِ عراق فقہائے اہلِ حجاز پر فوقیت رکھتے ہیں اور امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کے تمام اجتہادی آراء اور اصولِ فقہ کے ماہرین نے منقول فروعی مسائل کے تحت انہیں امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کی طرف منسوب کرنے سے بھی علت کی عمومیت کا نتیجہ اخذ ہوتا ہے۔

چنانچہ دوسری چیزوں کے علاوہ امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ سے یہ بھی منقول ہے کہ وہ غیر واقعی مسائل کو واقعی فرض کرتے تھے اور ان کے لیے احکام مقرر کرتے تھے اور یہ اس وقت ممکن ہے کہ واقعی احکام کی علت کا استنباط کر لیا جائے اور پھر ان کے نتائج کو عام کر کے انہیں مفروضہ مسائل پر منطبق کیا جائے اور ان میں علت کی تاثیر کو جانچا جائے اور امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ پہلے فقیہہ ہیں جنہوں نے فقہی آراء کے فرضی مسائل پر کثرت سے گفتگو کی ہے حتیٰ کہ بعض علمائے کرام نے انہیں راہ کا سالار قافلہ تسلیم کیا ہے لہٰذا امامِ اعظم رحمۃ اللہ علیہ ان فقہاء میں پہلے شخص ہیں جنہوں نے کثرت کے ساتھ علت کو عام قرار دیا ہے۔ چنانچہ امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کے سامنے جب حضرت ابوہریرہ رضی اللہ تعالیٰ عنہ کی یہ حدیث آتی ہے کہ بھول کر کھانے پینے سے روزہ نہیں ٹوٹتا تو اس سے منقول کرتے ہوئے فرماتے ہیں:

> ”اگر یہ نص موجود نہ ہوتی تو ہم قیاس سے فتویٰ دیتے۔“

جس سے یہ واضح ہوتا ہے کہ امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ افطار کی علت کے عموم کے

قائل تھے اور وہ علت اپنے عموم کے لحاظ سے محل نص کو بھی شامل ہوتا ہے۔ نیز اگر نص وارد نہ ہوتی جو اس کے مراد کو منع کر دیتی ہے تو امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ اس عموم کے مطابق فتویٰ صادر فرماتے تھے۔

علت کا عموم

امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کے اجتہاد کے بارے میں وارد شدہ اطلاعات سے معلوم ہوتا ہے کہ امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ بعض اوقات جب علت کے عموم سے قیاس کے حکم کو لوگوں کے قائل اور مصلحت عامہ کے منافی سمجھتے تھے اور شارع کے نصوص اور تحقیقی احکام سے اتفاق نہیں کرتے تھے اور ایسی صورت میں امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ قیاس سے استحسان کی طرف عدول فرماتے تھے جس سے یہ ظاہر ہوتا ہے کہ وہ مؤثر علت کو اس کے عموم پر جاری رکھتے تھے مگر جہاں یہ دیکھتے کہ علت کو منطبق کرنا غلط اور نامناسب ہے تو استحسان سے کام لیتے تھے لیکن اس سے علت کی تاثیر میں کوئی فرق نہ آتا کیونکہ اہلِ فقہ کی اصطلاح کے مطابق علت کی مثال عام قوانین کو حکم کے الفاظ کے مطابق کرنا ہے جس میں بعض اوقات زیادتی کا پہلو یا رنگ بھی آ جاتا ہے مگر قانون کی صلاحیت پر یہ بات اثر انداز نہیں ہوتی ہے۔

علت کا خلاف قیاس ہونا

چنانچہ اصولِ فقہ کے ماہرین جنہوں نے فروعی مسائل سے حنفی فقہ کے اصول مستنبط کیے ہیں، وہ اس بات کی وضاحت کرتے ہیں کہ معلل نص کی شرط یہ ہے کہ وہ خلاف قیاس نہ ہو اور یہ شرط اس وقت معقول ہو سکتی ہے کہ علت کے احکام کو عام تسلیم کیا جائے اور جس حکم کا اجتہاد سے اس کے اثرات سے ہونا ثابت ہو جائے اس کو ثابت مان لیا جائے۔

ان تفصیلات سے روزِ روشن کی طرح معلوم ہوتا ہے کہ امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ مستنبط احکام میں علت کو عام قرار دیتے تھے اس طرح وہ فروعی مسائل کو خاص قواعد یعنی مستنبط علت کی شکل میں جمع کر لیتے تھے اور یہی رنگ ان کی فقہی آراء پر غالب تھا۔ چنانچہ فقہائے اہل الرائے فقہائے اہل حدیث پر اس بات میں فوقیت رکھتے تھے۔

جن مستنبط علت کے عموم پر علمائے کرام متفق ہوں، یہ مناقشت ان کے بارے میں باقی رہ جاتی ہے کہ کیا استحسان کے مواقع کے علاوہ یہ علت اجتہاد سے تخصیص کو قبول کرتی ہیں یا نہیں کرتی ہیں؟ چنانچہ بعض علمائے کرام انہیں قابلِ تخصیص تسلیم کرتے ہیں اور بعض قابلِ تخصیص ہونے سے انکار کرتے ہیں۔

جو لوگ ان کی تخصیص کے اجتہاد کے ذریعے قائل ہیں، ان میں ابوزید دبوسی، ابوالحسن الکرخی اور ابوبکر رازی کے نام قابلِ ذکر ہیں اور امام فخر الاسلام البزدوی رحمۃ اللہ علیہ وہ ہیں جو تخصیص کے عدم جواز کے قائل ہیں مگر یہ دونوں گروہ اس امر پر اتفاق کرتے ہیں کہ جب کوئی مانع علت کی تعدی میں موجود ہو جو اس کے اثر کو توڑ دے تو اس کا علت ہونا باطل ہو جائے گا اور اس امر کی وہ مانع دلیل ہوگا کہ علت بننے کی صلاحیت اس وصف میں موجود نہیں ہے۔ محل اختلاف تو اس کی موجودہ حالت ہے کہ کیا عدم صلاحیت کی دلیل کے غیر موجود ہونے کی صورت میں رائے اور اجتہاد فقہی آراء کے ذریعے بعض فروعی مسائل میں مختلف ہو سکتی ہے اور حکم کے عدم ترتیب کو تسلیم کر سکتی ہے یا وہ کسی نص کے خلاف قیاس یا استحسان کی صورت میں تخلف کے بغیر یا عدم ترتیب حکم کو قبول نہیں کرتی ہے؟

مذکورہ بالا نوعیت کی تخصیص کو جو لوگ جائز مانتے ہیں، وہ یہ کہتے ہیں کہ علت تو صرف حکم کی امارت (ظاہری علامت) جسے شارع علیہ السلام نے حکم کی نشانی ٹھہرایا ہے اور اس کے استنباط کا مجتہد مکلف ہوتا ہے ورنہ وہ علت خود حکم کی مؤجب نہیں ہوتی لہٰذا یہ جائز ہے کہ وہ ایک جگہ پر علامت بنے اور دوسرے مقام پر تخلف ہو جائے اور وہ اپنی تاثیر سے اکثر احوال میں حکم کے ظہور کی علامت بنتی ہے نہ کہ ہر حالت میں جس طرح سردی کے موسم میں بادل بارش کی علامت ہوتا ہے لیکن کبھی بارش نہیں بھی ہوتی اور بارش کا نہ ہونا اس کے عدم علامت کی دلیل نہیں ہے۔

نیز مجمع علیہ امر یہ بھی ہے کہ جب نص قیاس کے منافی، اجماع، ضرورت اور استحسان سے اس علت کا عمل باطل ہو جاتا ہے تو پھر یہ جائز کیوں نہیں ہے کہ حکم کی عمومیت سے کسی رکاوٹ کے پائے جانے کے وقت اس کی تخصیص اجتہاد کے ذریعے کر لی جائے؟

ان کے علاوہ جو لوگ تخصیص علت کو غیر ممکن مانتے ہیں، وہ یہ دلیل پیش کرتے ہیں کہ علت کے حکم کو بغیر کسی نص کے بعد میں مان لینے میں علت کا نقص اور اس کی تاثیر کا سبب لازم آتا ہے یعنی نہ تو وہ وصف علت بننے کی صلاحیت رکھتا ہے اور نہ ہی مستعدی ہو سکتا ہے اور نہ اس پر قیاس درست ہو سکتا ہے پھر تو تخصیص کے معنی یہ ہوئے کہ کسی مقام میں علت کے ''عدم دلالت علی الحکم'' پر دلیل موجود ہو اور اس علت کے مؤثر ہونے کی نفی اس مقام میں ہوتی ہے اور اس کا حاصل یہ ہوتا ہے کہ اس مقام پر وہ علت منطبق نہیں ہوتی یعنی وہ پائی ہی نہیں جاتی تو جب وہ موجود نہیں ہے تو پھر تخصیص بے معنی ہے اور یہ کسی اجتہادی اور فقہی مسلک بننے کی صلاحیت نہیں رکھتا کیونکہ جب عدم ترتیب حکم سے رکاوٹ موجود ہے اور وہ رکاوٹ مؤثر ہے تو علت اس صورت میں فروعی مسئلہ میں موجود نہیں ہو گی۔

نیز تخصیص کا یہ حال ہے کہ وہ علت مخصوص فروعی مسائل میں حکم کی امارت (دلیل) بنتی ہے اور وہاں اس کا حکم سے غیر مناسب ہونا ظاہر ہوتا ہے تو اس کے معنی یا تو یہ ہیں کہ وہ علت فروعی مسئلہ میں شروع سے ہی موجود نہیں ہے یا اس وصف میں جس کو پہلے علت قرار دیا گیا تھا، چند قیود کا اضافہ کر کے اس میں تبدیلی پیدا کر دی گئی ہو اور یہ اس قسم کی رات ہے کہ کسی جنگل میں کوئی شخص کھمبوں کے ذریعے راستہ معلوم کرے پھر جب ایک سیاہ کھمبا دکھائی دیا تو یہ سمجھ لے کہ یہ راستہ کی طرف رہنمائی نہیں کرتا تو وہ شخص اس وقت تک بعد کے کھمبوں سے رہنمائی حاصل نہیں کر سکتا جب تک اس کو یہ معلوم نہ ہو جائے کہ وہ کھمبا سیاہ نہیں ہے اس طرح اس تخصیص سے معلوم ہوتا ہے کہ اس وصف کو قید کے علاوہ علت قرار دینا باطل ہے۔ ان سب وجوہات سے یہ ثابت ہوتا ہے کہ علت کا نقص اور بطلان تخصیص سے لازم آتا ہے۔

ایک بنیادی قاعدہ

اصول یہ ہے کہ تخصیص کے جواز پر خلاف قیاس نصوص یا استحسان سے دلیل لانا جائز نہیں ہے کیونکہ قیاس کی شرط معدولہ نصوص میں موجود نہیں ہے اور جن فروعی مسائل میں

استحسان سے حکم لگایا گیا ہے وہاں علت ہی موجود نہیں ہے کیونکہ ان میں تاثیر کی عدم موجودگی کی وجہ سے مناسبت ہی ثابت نہیں ہے لہٰذا یہ کہا جائے گا کہ فروعی مسئلہ میں وصف صرف ظاہری طور پر پایا جاتا ہے یہ ایک صرف فکری اور نظری گفتگو ہے جس کو ہم نے فقہائے اہل الرائے کے ترتیب احکام میں علت کے عام ہونے کی وجہ سے بیان کر دیا ہے۔ بعض لوگ مبالغہ آرائی سے کام لے کر یہ کہہ دیتے ہیں کہ تخصیص کو یہ تعمیم قبول ہی نہیں کرتی حالانکہ عام نصوص میں تخصیص ہو سکتی ہے پس تعمیم اور اس کے ساتھ دلیل میں حد سے آگے بڑھنا ایسی چیز ہے جو امام اعظم رحمۃ اللہ علیہ کے زمانہ میں فقہائے اہلِ عراق اور فقہائے اہلِ حجاز کے درمیان علیحدگی کا باعث بنی اور امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ علت کو عام قرار دینے کی وجہ سے اثر کی بجائے رائے کے ساتھ زیادہ معروف ہوئے۔ چنانچہ امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کے قیاسات اور ان کے مراد کی خبریں پھیل گئیں حالانکہ وہ سنت سے دلیل پیش کرتے تھے وہ سنت کے پیروکار تھے اور بدعتی نہیں تھے۔

استحسان اسلامی فقہی احکام کا بنیادی رابطہ ہے

قیاس اور استحسان میں فرق

امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ قیاس کے بعد جس اصول سے بکثرت کام لیتے تھے، وہ استحسان ہے۔ امام محمد رحمۃ اللہ علیہ بیان کرتے ہیں:

> ''امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کے اصحاب مقابین (قیاسات) میں تو ان سے منازعت (بحث و مباحثہ) کر لیتے تھے جب امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ یہ فرما دیتے کہ میں اسے ''مستحسن'' خیال کرتا ہوں تو کوئی بھی بحث نہیں کر سکتا تھا۔''

استحسان کے کثرتِ استعمال کی بنیاد پر لوگوں کو امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ پر تنقید کا موقع ملا۔ چنانچہ مخالفین نے اس کو بہت زیادہ اُچھالا اور ان کی فقہی آراء اور تقویٰ و پرہیزگاری کے بارے میں نامناسب باتوں تک سے دریغ نہیں کیا لیکن انہیں قیاس میں تو کچھ ایسی قباحت نظر نہ آئی کہ امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کے منافی نصوص سے مکمل طور پر خروج کا فیصلہ صادر کر دیتے مگر انہیں نص سے روگردانی کا مواد استحسان سے مل سکتا تھا۔ چنانچہ صاحب ''کشف الاسرار'' کے مصنف عبدالعزیز بن احمد بخاری باب الاستحسان پر اپنی تعلیقات میں تحریر کرتے ہیں:

> ''بعض ناقدین نے امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ اور ان کے اصحاب پر الزام لگایا ہے کہ انہوں نے قیاس کو چھوڑ کر استحسان سے کام لیا ہے۔ چنانچہ وہ کہتے ہیں کہ کتاب اللہ، سنتِ رسول ﷺ کا اجماع اور قیاس کا تو شریعت کے ارکان سے ہونا مسلم ہے مگر استحسان

ایک ایسا اصول ہے جسے علومِ شریعت کے ماہرین میں سے امامِ اعظم رحمۃ اللہ علیہ اور ان کے اصحاب کے علاوہ کوئی نہیں جانتا حالانکہ ہمارے پاس اس کے مستند ہونے پر کوئی دلیل نہیں ہے بلکہ یہ خود پرستی ہے اور قیاس کو ترک کر کے استحسان سے کام لینا شرعی حجت کو ترک کر کے ذاتی خواہشات کی اتباع کرنا ہے۔

پھر جس قیاس کو وہ استحسان کا مقابلہ میں ترک کرتے ہیں اگر وہ قیاس شرعی حجت ہے تو حق کے بعد گمراہی کے سوا اور کیا ہو سکتا ہے اگر حجت شرعی نہیں ہے تو وہ از خود باطل اور واجب مسترد ہے لیکن بعض اوقات وہ یہ بھی کہتے ہیں کہ ہم قیاس سے منقول کرتے ہیں اور استحسان کو چھوڑ دیتے ہیں تو یہ باطل سے منقول اور اس پر عمل کیا معنی رکھتا ہے؟ مگر غور و فکر کے بغیر یہ سب اعتراض اور امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کا درست مقصد نہ سمجھنے کی وجہ سے ہیں۔

امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کا علم و فضل اور تقویٰ و پرہیزگاری اس سے بہت زیادہ بلند تھا کہ اگر وہ حقہ شریعت میں نفسانی خواہش سے کوئی بات کہتے یا کسی شرعی دلیل کے بغیر استحسان سے کام لیتے تھے۔

اس لفظ کا اصل مفہوم اور اس کی حقیقت بیان کرنے کے لیے امام فخر الاسلام البزدوی رحمۃ اللہ علیہ نے مستقل عنوان قائم کیا ہے۔

اس وضاحت سے معلوم ہوتا ہے کہ امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کا استحسان کسی طرح ہدف تنقید بنا ہوا تھا، مخالفین کا خیال تھا کہ دین میں استحسان ایک نیا شوشہ ہے جو کسی ضابطہ کے تحت نہیں آتا اور نص پر جس فتویٰ کی بنیاد نہ ہو اور نہ ہی کسی ایسے ضابطہ کے تحت ہو جو نص پر مبنی ہے تو وہ دائرۂ نصوص سے خارج اور شریعت کی مخالف خواہشات کا مظہر ہے۔

چنانچہ امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کے ہم عصر اور بعد کے علمائے کرام استحسان کے بارے میں مختلف آراء رکھتے ہیں۔ امام مالک رحمۃ اللہ علیہ جو امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کے ہم عصر تھے بیان کرتے ہیں:

> "علم کے دس حصوں میں سے استحسان نو حصوں کے برابر ہے۔"

مگر امام مالک رحمۃ اللہ علیہ کے بعد امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ آئے تو وہ یوں بیان کرتے ہیں:

”استحسان نئی شریعت ہے۔“

پھر اس کے رد میں ”کتاب ابطال الاستحسان“ کے نام سے ”کتاب الام“ میں ایک مستقل عنوان قائم کیا ہے اور اس کے ابطال پر دلائل بیان کرتے ہوئے تحریر کرتے ہیں:

”فتویٰ یا تو نص سے دیا جا سکتا ہے یا اسے کسی نص پر محمول ہونا چاہیے اور صرف قیاس ہی شکل میں اجتہاد بالرائے ہو سکتا ہے کیونکہ یہ نص پر محمول کرنے کی ایک صورت ہے مگر استحسان میں نہ تو نص سے منقول کیا جاتا ہے اور نہ وہ نصوص پر محمول ہوتا ہے' استحسان پر فتویٰ دینا مکمل طور پر باطل ہے۔“

اب یہ سوال سامنے آتا ہے کہ آئمہ نے جس ”استحسان“ کے بارے میں اس قدر اختلاف کیا ہے اور یہ اختلاف فقہائے اہلِ عراق اور فقہائے اہلِ حجاز کا اختلاف بھی نہیں تھا کیونکہ مدینہ منورہ کے پیشوا امام مالک رحمۃ اللہ علیہ نے تو اس کی تعریف میں یہ بھی کہہ دیا ہے کہ استحسان علم کے دس حصوں میں نو حصوں کے برابر ہے مگر ان کے شاگرد رشید امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ اس پر سخت تنقید کرتے ہیں اور اس کو باطل قرار دینے پر مستقل مقالہ سپرد قلم کرتے ہیں کہ استحسان کیا ہے؟ اور اس کی حقیقت کیا ہے؟

امام ابو حنیفہ رحمۃ اللہ علیہ سے جو استحسان مروی ہے' حنفی فقہاء نے اس کے قواعد مرتب کیے ہیں اور جس قدر اجتہاد بالاستحسان کے ذریعہ امام ابو حنیفہ رحمۃ اللہ علیہ سے فروعی مسائل مروی ہیں' ان کے لیے ضوابط مقرر کیے ہیں' ان کی تعریف اور ضوابط سے معلوم ہوتا ہے کہ امام ابو حنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کے استحسانات نص اور قیاس سے خروج پر مبنی نہیں تھے بلکہ نص اور قیاس سے دلیل پر مبنی تھے۔

استحسان کی حقیقت

امام ابو حنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کے استحسان کی حقیقت یہ ہے:

”جس مقام پر قیاس علت کا عموم نصوص اجماع یا شرعی مصالح کے خلاف ہو وہاں

اس کے عموم کا خیال نہیں رکھا جائے گا اور اگر شرعی علت میں تعارض پیدا ہو جائے تو جو علت تاثیر کے اعتبار سے زیادہ مستند ہو اس کا اعتبار کیا جائے اگر چہ وہ ظاہر اور جلی نہ ہو۔"

جس استحسان سے امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ اور ان کے اصحاب اخذ کرتے ہیں اس کی تعریف میں مختلف اقوال منقول ہیں چنانچہ اس کی تعریف بعض فقہاء نے ان الفاظ میں کی ہے۔

> "کسی مقام پر قیاس کے مؤجب سے زیادہ مستند قیاس کی جانب عدول کرنے کا نام استحسان ہے۔"

لیکن یہ تعریف جامع نہیں ہے کیونکہ استحسان کی بعض اقسام وہ ہیں جن میں نہ صرف قیاس کی جانب عدول ہوتا ہے بلکہ نص یا اجماع سے منقول کیا جاتا ہے لہٰذا ہماری رائے کے مطابق سب سے معتبر تعریف وہ ہے جو امام ابوالحسن الکرخی رحمۃ اللہ علیہ نے کی ہے۔

> "کسی مسئلہ میں مجتہد ان کی مثالوں کے مطابق حکم نہ لگائے بلکہ کسی مستند سبب کی بنیاد پر ان مثالوں کے منافی فتویٰ دے۔"

ہم استحسان کی اس تعریف کو اس لیے زیادہ پسند کرتے ہیں کہ یہ استحسان کی تمام اقسام پر حاوی ہے اور اس کے لب لباب اور اس کی اساس کو واضح کرتی ہے کیونکہ استحسان کی اساس یہ ہے کہ کوئی مسئلہ طے شدہ قاعدے کے منافی آ جائے تو اس قاعدے کے ساتھ اس موقع پر استدلال کرنے کی بجائے اس کے منافی فتویٰ دینا شریعت سے زیادہ قریب ہو تو ایسا کرنا چاہیے لہٰذا قیاس کی بہ نسبت استحسان میں بنیاد فوری استدلال پر ہوتی ہے اور اس سے یہ واضح ہوتا ہے کہ استحسان کسی صورت اور کسی قسم پر مشتمل ہو لیکن وہ جزئی مسئلہ ہی ہوتا ہے اور اس کا سہارا فقیہہ صرف اس وقت لیتا ہے جب وہ بنیادی قاعدہ کے مطابق فتویٰ دینے کو شریعت کی روح اور اس کی معنویت سے انتہائی دُور محسوس کرتا ہے۔

حنفی علمائے کرام کے نزدیک استحسان کی دو اقسام ہیں۔

(۱) استحسان قیاس

جب دو وصف کسی مسئلہ میں پائے جائیں اور وہ دونوں ایک دوسرے سے مختلف

قیاسوں کا تقاضا کرتے ہوں، ایک قیاس ظاہر ہو جسے اصلاحی قیاس کہا جاتا ہے اور دوسرا قیاس خفی ہو تو ظاہری قیاس کے مقابلہ میں اس خفی قیاس کا نام استحسان ہے۔

یعنی فقیہہ جس مسئلے کے حکم پر غور و فکر کرتا ہے اس پر وہ دونوں قیاس منطبق ہو سکتے ہیں مگر ایک قیاس ظاہری اور جلی ہے اور دوسرا قیاس خفی مگر ایسی دلیل اس مسئلہ میں موجود ہو جو خفی کے ساتھ اس کے الحاق کا تقاضا کرتی ہو جس کی مثالیں طے شدہ نہیں ہیں اس بنیاد پر شمس الائمہ استحسان کی اس قسم پر گفتگو کرتے ہوئے بیان کرتے ہیں۔

دراصل دو قیاسوں کے جمع ہونے کا نام استحسان ہے، ایک قیاس میں واضح ہوتا ہے مگر اثر کے اعتبار سے ضعیف ہوتا ہے اور دوسرا قیاس خفی ہوتا ہے مگر اثر کے اعتبار سے مستند ہوتا ہے۔ استحسان اس دوسری قسم کے قیاس کا نام ہے پس یہاں مخفی ہونے اور ظاہری ہونے کے اعتبار سے ترجیح نہیں ہوتی بلکہ تاثیر کی قوت کی بنیاد پر ترجیح دی جاتی ہے۔

اس تفصیل سے معلوم ہوتا ہے کہ فقہائے اہل الرائے کے رجحان اور ان کے اجتہادی مسلک سے استحسان کا اصول ہم آہنگ تھا کیونکہ وہ نصوص سے احکام کی علت کا استنباط کرتے تھے پھر قواعد کی حیثیت دے کر اس علت کو عام کرتے تھے جیسا کہ قیاس کی بحث میں بیان ہو چکا ہے کبھی کسی مسئلہ میں دو علتوں کا متعارض ہو جانا اس صورتِ حال میں عقل کے قریب معلوم ہوتا ہے کیونکہ ایک وصف اثر کے اعتبار سے بعض اوقات کمزور ہوتا ہے۔ اگرچہ وہ تمام مثالوں میں متحقق ہونے کے باعث ظاہر اور واضح ہوتا ہے اور دوسرا غیر ظاہر ہوتا ہے کیونکہ وہ مثالوں پر منطبق نہیں ہوتا مگر اثر کے اعتبار سے مستند ہوتا ہے۔ فقیہہ اس صورت میں مستند الاثر وصف کو اختیار کرتا ہے کیوں وہ نتیجہ فراہم کرنے میں زیادہ مستند ہوتا ہے۔ فقیہہ کے اس اختیار کو استحسان کہا جاتا ہے۔ اگرچہ یہ اپنے اصول، بنیاد اور حقیقت کے اعتبار سے قیاس ہی ہے۔

مثلاً اس سے پہلے کہ خریدار سامان کو اپنے قبضہ میں لے اس کے اور فروخت کنندہ کے درمیان اس سے پہلے کہ وہ معاوضے کی رقم پر قبضہ کرے، قیمت کی مقدار کے بارے میں اختلاف ہو جائے تو اس صورت میں قیاس کا تقاضا یہ ہے کہ خریدار سے اس زائد

قیمت پر حلف لیا جائے جس کا فروخت کنندہ دعویدار ہے کیونکہ اس زائد مقدار کا فروخت کنندہ دعویدار ہے اور خریدار منکر ہے۔ بنیادی قاعدہ یہ ہے کہ دعویدار ثبوت پیش کرے ورنہ منکر سے حلف لیا جائے گا اور فروخت کنندہ چونکہ دعویدار ہے اس لیے قیاس اور عمومی قاعدہ کے مطابق اس سے حلف لینا جائز نہیں ہے لیکن استحسان کی رو سے دونوں سے حلف لیا جائے گا کیونکہ دونوں ایک طرح سے دعویدار بھی ہیں اور منکر بھی ہیں۔ فروخت کنندہ زائد قیمت کا دعویدار ہے اور خریدار قبضے کے استحقاق اور مقررہ قیمت کے واجب التسلیم ہونے کا دعویدار ہے اور فروخت کنندہ اس استحقاق کا منکر ہے لہٰذا دونوں دعویدار بھی ہیں اور منکر بھی ہیں پس ان دونوں سے حلف لیا جائے گا اگر دونوں میں سے کسی کے پاس ثبوت نہ ہو۔

لیکن جب قبضہ کے بعد اختلاف پیدا ہو جائے تو استحساناً اس صورت میں بھی دونوں سے حلف لیا جائے گا مگر استحسان قیاس کی رو سے نہیں ہے بلکہ مندرجہ ذیل حدیثِ نبوی ﷺ کی بنیاد پر ہے۔

> اذا اختلف المتبایعان والسلعة قائمة تحالفا وترادا.
>
> جب خرید و فروخت کرنے والوں میں اختلاف ہو جائے اور سامان موجود ہو تو دونوں قسم اٹھائیں گے اور سودا ختم ہو جائے گا۔

اس تفصیل سے معلوم ہوتا ہے کہ قبضہ ہو جانے سے پہلے استحسان سے کام لینا خفیہ علت کی بنیاد پر تھا کیونکہ یہ حکم خرید و فروخت کے تمام معاملات کی طرف متعدی ہوتا ہے جن میں قبضہ سے پہلے اختلاف پیدا ہو جائے۔ اگرچہ وہ اختلاف کسی ایک فریق اور دوسرے ورثاء کے درمیان کیوں نہ ہو کیونکہ خفیہ علت پر جس استحسان کی اساس ہو وہ علت کے عموم کے مطابق متعدی ہوگا جیسا کہ قیاس کی گفتگو میں بیان ہو چکا ہے لیکن قبضہ کے بعد استحسان سے فتویٰ دینا حدیثِ نبوی ﷺ کی بنیاد پر ہے لہٰذا وہ صرف خرید و فروخت تک محدود ہوگا اور وہ بھی اس حالت میں کہ فریقین کے درمیان خود اختلاف ہو۔

استحسان کی اس قسم کی مثالوں میں شکاری پرندے کے جھوٹے پانی کا مسئلہ ہے ان کا

جھوٹا پانی قیاس کی رو سے ناپاک ہونا چاہیے کیونکہ شکاری پرندے جیسے گدھ چیل وغیرہ جسے کھایا نہ جا سکے اور ناپاک ہونے میں درندوں کی طرح ہیں اور درندوں کا جھوٹا ناپاک ہوتا ہے۔

مگر خفی قیاس کی رو سے اس میں استحسان سے کام لیا جا سکتا ہے اور اس کی صورت یہ ہے کہ درندوں کے جھوٹے پانی کا ناپاک ہونا ''لعاب'' کی آمیزش کی وجہ سے ہے اور لعاب کا تعلق گوشت سے ہوتا ہے لہٰذا گوشت کے ناپاک ہونے کی وجہ سے لعاب بھی ناپاک ہوگا مگر درندہ صفت پرندے چونچ سے پیتے ہیں اور پانی میں ان کا لعاب مخلوط نہیں ہوتا لہٰذا ان کے پینے سے ناپاک نہیں ہوگا تو احتیاط کی رو سے کراہت کا فتویٰ دیا جاتا ہے۔

بلاشبہ یہ استحسان خفی قیاس کی بنیاد پر ہے کیونکہ زیر بحث میں وہ تاثیر کے اعتبار سے زیادہ مستند ہے۔

استحسان کی دوسری قسم یہ ہے کہ خفیہ علت استحسان کا سبب نہ ہو بلکہ شریعت کے مصادر یا دین کی ضروریات میں سے کوئی چیز قیاس سے معارض ہو اور وہ استحسان کا باعث بنے۔

اس صورت میں قیاس سے معارض کوئی اثر، اجماع اور رفاعِ عامہ کے تعلق سے کوئی چیز ہوگی جس کی عدم رعایت سے لوگ مشکل میں مبتلا ہو جاتے ہیں لہٰذا اس استحسان کی تین اقسام ہیں:

(۱) اگر اس کا باعث حدیثِ نبوی ﷺ ہوگا تو اسے سنت استحسان کہا جائے گا۔

(۲) استحسان اجماع دوسری صورت میں ہوگا۔

(۳) تیسری صورت میں اس کا نام ضرورتِ استحسان رکھا جائے گا۔

اگر سنت سے کوئی چیز قیاس کے منافی ثابت ہو جائے جس سے قیاس کا نظر انداز کرنا ضروری ہو تو اسی کو استحسان سنت کہا جائے گا جس طرح کسی روزے دار کا بھول چوک سے کچھ کھا پی لینا قیاس کی رو سے روزہ فاسد ہو جائے گا مگر امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ روایت کی

بنیاد پر قیاس کو مسترد کرتے ہیں اور روزے کی صحت کا حکم لگاتے ہیں جیسا کہ ان سے منقول ہے۔

اس استحسان کی صورت یہ ہے کہ کسی مسئلہ پر ظاہری قیاس کے بنیادی تقاضے کے منافی اجماع ہو جائے جیسے "عقد استقناع" کی صحت پر اجماع ہو چکا ہے اور ہر عہد میں اس پر عمل رہا ہے حالانکہ یہ عقد قیاس کی رو سے فاسد ہونا چاہیے تھا کیونکہ محل عقد "معدوم" ہے مگر یہاں قیاس کو ترک کر کے اجماع سے منقول کیا جاتا ہے اور مذکورہ عقد کو درست تسلیم کیا جاتا ہے۔

استحسان کی مثال

استحسان کی ضرورت کی صورت یہ ہے کہ مجتہد کسی عام ضرورت کی بنیاد پر قیاس کو ترک کرنے پر مجبور ہو جائے مثلاً کنویں اور حوض کی تطہیر کا مسئلہ ہے کہ ان کی تطہیر قیاس کی رو سے ممکن نہیں ہے جیسا کہ صاحب "کشف الاسرار" کے مصنف عبدالعزیز احمد بن بخاری تحریر کرتے ہیں۔

"کنویں یا حوض کو پاک کرنے کے لیے اس پر پانی ڈالنا ممکن نہیں ہے اس طرح حوض کے اندر جو پانی ہے یا کنویں کے سوت سے نکلتا ہے، وہ پانی بھی نجاست کے ساتھ متصل ہونے سے ناپاک ہوتا رہے گا اور ڈول بھی ناپاک پانی میں چلا جانے کے بعد ناپاک ہو جائے گا لہٰذا ان کی طہارت کسی بھی صورت میں قیاس کی رو سے ممکن نہیں ہے مگر فقہاء نے قیاس کو عام ضرورت کے تحت نظر انداز کر دیا ہے اور استحسان کی بناء پر طہارت کا فتویٰ دے دیا ہے کیونکہ ضرورت کسی شرعی خطاب کے ساقط ہونے میں مؤثر قرار دی جا سکتی ہے۔"

یہی وجہ ہے کہ مختلف تعداد میں ڈول کھینچنے کی مقدار فقہاء نے تطہیر کے لیے معین کی ہے جس طرح حنفی فقہ کی کتب میں مذکور ہے۔

نیز یہاں ایک شرعی دلیل یا کلی اصول کی بنیاد پر قیاس کو ترک کیا گیا ہے اور وہ یہ ہے کہ لوگوں کی آسانی کے لیے بعض ممنوعات کو ساقط کر دیا جائے۔

یہ استحسان کی حقیقت ہے جو حنفی اصول کی کتب میں بیان کی جاتی ہے اور اسے انہوں نے منقول فروعی مسائل سے مستنبط کیا ہے اور دوسرے فروعی مسائل پر منطبق کیا ہے۔

لہٰذا ہم اس کے قواعد کو منضبط اور درست تسلیم کرتے ہیں۔

بلاشبہ انہوں نے جو دلیلیں قیاس سے معارض بیان کی ہیں، وہ امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کے پیشِ نظر تھیں، وہ اپنے قیاسات کو ان کے باعث ترک کر دیا کرتے تھے۔ چنانچہ ہم سابقہ اوراق میں بیان کر چکے ہیں کہ امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ جب قیاس کو لوگوں کے عام معمولات یا ''سنت ماثورہ'' کے مطابق نہ پاتے تو اسے ترک کر دیتے تھے اور اپنے شہر کے فقہاء کی پیروی میں شدید احتیاط سے کام لیتے تھے اور علمائے کرام نے ان وجوہات کے پیشِ نظر طے شدہ علت کے ترک کا نام استحسان رکھ دیا ہے جس کو امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ اپنے استنباط کے لیے اصول قرار دیتے تھے۔ اگرچہ انہوں نے اس کی تعریف نہ تو اسے منضبط کر کے کی ہے اور نہ ہی اس کے اقسام و موازین مقرر کیے ہیں۔

اس گفتگو کو ختم کرنے سے قبل ہم ایک مسئلے کی نشاندہی ضروری سمجھتے ہیں جس میں تخریج کے حنفی علمائے کرام نے غور و فکر کیا ہے۔

قیاس اور استحسان میں اختلاف

وہ مسئلہ یہ ہے کہ جن مسائل میں قیاس اور استحسان کے درمیان اختلاف کی صورت پیدا ہوتی ہے اور ان میں قیاس کو چھوڑ کر استحسان کے مطابق فتویٰ دیا گیا ہے کیا ان مسائل کو اختلافی مسائل قرار دیا جائے گا؟ اور استحسان سے منقول کرنے کو راجح اور قیاس کو مرجوح قرار دیا جائے گا؟ یا ان میں صرف استحسان کے مطابق امام ابوحنیفہ کا فتویٰ متصور ہوگا اور مکمل طور پر قیاس کو نظر انداز کر دیا جائے گا؟

ہماری رائے کے مطابق صرف استحسان کے مطابق ان مسائل میں فتویٰ تصور کرنا ضروری ہے اور امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کی طرف قیاس سے منقول کرنے کی نسبت درست نہیں ہوگی کیونکہ امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ سے مذکورہ بالا صورتوں میں وضاحت کے

ساتھ مروی ہے کہ وہ حدیث یا اجماع میں اختلاف کی صورت میں قیاس کو ترک کر دیتے تھے اور حدیث یا اجماع سے منقول کرتے تھے لہٰذا امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کی طرف صرف استحسان سے منقول کرنا منسوب ہو سکتا ہے اور قیاس سے منقول کی نسبت درست نہیں سمجھی جائے گی۔ چنانچہ قیاس سے منقول کی نسبت اُس صورت میں جو لوگ امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کی طرف کرتے ہیں، امام سرخسی رحمۃ اللہ علیہ ان کی غلطی پر تنقید کرتے ہوئے بیان کرتے ہیں:

ہمارے اصحاب میں سے اکثر متاخرین نے یہ سمجھا ہے کہ اس صورت میں استحسان پر عمل کرنا قیاس پر عمل کرنے سے بہتر ہوتا ہے۔ ہمارے نزدیک یہ مکمل طور پر غلط فہمی ہے کیونکہ مذہب کی اکثر کتب کے الفاظ یہ ہیں:

"ہم قیاس کو ترک کر دیتے ہیں۔"

تو یہ بتائیے کہ ترک کرنے پر عمل کیسے جائز ہو سکتا ہے بلکہ اکثر مواضع میں تو امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ سے یہ الفاظ مروی ہیں:

"میں اس کو غلط سمجھتا ہوں۔"

حالانکہ جس پر شرعی لحاظ سے عمل کرنا جائز ہو اُسے غلط کہنا کفر ہے لہٰذا درست یہ ہے کہ استحسان سے اختلاف کی صورت میں قیاس مکمل طور پر متروک ہوگا جس طرح مستند دلیل کے مقابلہ میں ضعیف دلیل ساقط ہو جاتی ہے۔

امام سرخسی رحمۃ اللہ علیہ کے اس بیان سے واضح ہوتا ہے کہ اس صورت میں قیاس کو مستند سمجھنا غلط ہے۔

عرف کی قانونی حیثیت

ہم نے اصولِ استنباط کے شروع میں امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کے جو الفاظ بیان کیے تھے، انہیں الفاظ کو یہاں دوہراتے ہیں چنانچہ سہل بن مزاحم بیان کرتے ہیں:

”امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کی فقہی آراء کی بنیاد اس بات پر ہے کہ قابلِ اعتماد اور قابلِ اطمینان قول سے منقول کیا جائے اور ناپسندیدہ امر سے گریز اختیار کیا جائے اور لوگوں کے معاملات پر نظر رکھی جائے جب تک معاملات کی صلاحیت پر متاثر نہ ہو اس وقت تک قیاس سے کام لیا جائے مگر جب قیاس میں قباحت پیدا ہو جائے تو استحسان کی جانب رجوع کیا جائے اور جہاں استحسان بھی کام نہ دے تو لوگوں کے عام معمولات کو دیکھا جائے۔“

اس عبارت سے دو باتیں واضح ہوتی ہیں۔

(۱) امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ قیاس یا استحسان کو نص کی عدم موجودگی میں استعمال میں لاتے تھے اور ان دونوں میں جسے زیادہ بہتر اور شریعت کے مقاصد سے زیادہ متصل پاتے اس کو اختیار کر لیتے تھے۔

(۲) پھر جب قیاس یا استحسان سے کسی مرحلہ پر کام نہ چلتا تو لوگوں کے عام معمولات پر نظر ڈالتے اور لوگوں کے عام معمولات سے وہ عرف مراد ہے جس کے مطابق وہ ایک دوسرے سے لین دین کرتے ہیں۔ پس سب سے آخری مرحلہ پر امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ عرف سے منقول کرتے تھے یعنی جب کوئی حکم کتاب اللہ، سنتِ رسول ﷺ، اجماع، قیاس اور استحسان سے کسی طرح بھی واضح نہ ہوتا تو تب امام

ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ عرف کی طرف رجوع کرتے تھے جس کا اصول یہ ہے کہ عرف کو اصول استنباط میں خیال کر کے امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ اس سے منقول کرتے تھے۔ اور جب استنباط کی کوئی صورت باقی نہ رہتی تو اس وقت اس کی طرف رجوع فرماتے تھے۔

جیسا کہ امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ سے یہ منقول ہے کہ وہ استنباط کے لیے عرف کو اصول فقہی کی حیثیت سے تسلیم کرتے تھے اس طرح حنفی مذہب کے بہت سے مجتہدین اور اصحاب تخریج سے بھی یہ بات ثابت ہے چنانچہ البیری شرح ''الاشباہ والنظائر'' میں تحریر کرتے ہیں:

''جو چیز عرف سے ثابت ہوگی، وہ شرعی دلیل سے ثابت تصور کی جائے گی۔''

اور علامہ سرخسی رحمۃ اللہ علیہ ''المبسوط'' میں تحریر کرتے ہیں:

''عرف سے ثابت شدہ حکم ویسا ہی ہے جیسے نص سے ثابت شدہ حکم ہوتا ہے۔''

غالباً جس کا مفہوم یہ ہے کہ کسی امر کا عرف سے ثابت ہونا دلیل کے ذریعے ثابت ہونے کے مساوی ہے یعنی شرعی دلیل کی حیثیت عرف بھی رکھتا ہے اور نص کی غیر موجودگی میں اس پر نص کی طرح اعتماد کیا جا سکتا ہے۔ عرف کو شرعی دلیل اعتبار کرنے کی بنیاد دراصل حضرت عبداللہ بن مسعود رضی اللہ تعالیٰ عنہ کی اس موقوف روایت پر ہے۔

جس معاملہ کو مسلمان ''مستحسن'' خیال کریں، وہ اللہ تعالیٰ کے نزدیک بھی ''مستحسن'' ہے۔

چنانچہ اس اثر سے واضح ہوتا ہے کہ مسلمان اپنے عرف میں جس کام کو ''مستحسن'' خیال کرتے ہیں، وہ شرعی اعتبار سے بھی ''مستحسن'' ہی متصور ہوگا کیونکہ عرف کی مخالفت زحمت سے خالی نہیں ہوتی ہے۔

قرآن پاک میں ارشادِ باری تعالیٰ ہے:

مَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّيْنِ مِنْ حَرَجٍ۔

اللہ تعالیٰ نے دینی احکام میں تم پر حرج لازم نہیں کیا۔

علمائے کرام جب یہ ثابت کرتے ہیں کہ عرف بھی اصولِ استنباط میں سے ہے تو وہ یہ بھی ثابت کرتے ہیں کہ اس وقت عرف کو دلیل بنایا جائے گا جب کتاب اللہ و سنتِ رسول ﷺ سے کوئی دلیل نہ ملے مگر جب کتاب اللہ اور سنتِ رسول ﷺ کے منافی عرف جاری ہو۔ مثلاً شراب نوشی اور سود خوری وغیرہ جیسے گناہ معاشرے کا لازمی حصہ بن جائیں تو ایسا عرف مردود شمار ہوگا کیونکہ اس اعتبار سے شرعی احکام کا ابطال اور نصوص پر ترک عمل لازم آتا ہے کیونکہ شریعت کے نفاذ کا بنیادی مقصد مفاسد ختم کرنا ہے نہ کہ فتنہ و فساد پھیلانے کے لیے اگر خرابی زیادہ رواج پذیر ہو جائے گی تو اس کو برقرار رکھنے کی بجائے شریعت اس کو ختم کرنے کی کوشش کرے گی اور اس کو مٹانے کی دعوت دے گی۔

بلاشبہ کسی جہت سے عرف عام اثر یا قیاس کے منافی نہیں ہو سکتا چنانچہ علامہ زید العابدین تحریر کرتے ہیں:

”اگر کوئی عام دلیل ہو اور اس کے بعض افراد کے عرف منافی ہو یا وہ دلیل قیاس ہو تو عرف کو مستند سمجھا جائے گا کیونکہ عرف میں عام دلیل کا تخصص بننے کی صلاحیت موجود ہوتی ہے اور اس کے مقابلہ میں قیاس کو چھوڑا جا سکتا ہے جیسا مسئلہ ”استقناع“ حمام میں داخل ہونا اور ”مشکیزہ کو منہ لگا کر پانی پینے کے مسائل ہیں۔“

اس سے معلوم ہوتا ہے کہ جب ”عام عرف“ مکمل طور پر نص کے منافی نہ ہو تو اس کے مقابلہ میں قیاس کو ترک کر دیا جائے گا بلکہ علمائے کرام تو یہاں تک وضاحت کرتے ہیں کہ نص عام کا مخصص لوگوں کے عام معمولات بن سکتے ہیں۔

مثلاً حدیث میں ہے کہ نبی اکرم صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم نے اس چیز کو فروخت کرنے سے منع فرمایا ہے جو کسی کے پاس موجود نہ ہو مگر یہ رواج پرانے زمانے سے چلا آتا ہے کہ لوگ ”کسی چیز کے بنوانے“ پر معاہدہ کرتے چلے آتے ہیں لہٰذا اس صورت میں نص کا عمومی حکم لوگوں کے عام معمولات کی بدولت خاص سمجھا جائے گا اور اس قسم کے عقد کو باقی چیزوں میں ممنوع قرار دیا جائے گا۔

اور حدیث میں جو وارد ہے کہ نبی اکرم صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم نے خرید و فروخت

اور شرط سے منع فرمایا ہے تو وہ بھی اس قسم سے ہے۔

امام ابو یوسف کا اختلاف

امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ اور صاحبین (امام ابو یوسف اور امام محمد رحمۃ اللہ علیہما) بالاتفاق یہ کہتے ہیں کہ جو شرط فروخت کنندہ یا خریدار کے لیے نفع کا حصول ہو اس سے عقد فاسد ہو جائے گا لیکن اگر وہ شرط عقد کے تقاضے کے ذیل میں آتی ہو جیسے خرید و فروخت میں پیشگی رقم کی شرط کرنا یا اس سے معاہدے کی تاکید ہوتی ہو جیسے عورت کے حق مہر کے لیے کسی ضامن کی شرط لگانا یا اس شرط کا جواز کسی نص سے ثابت ہوتا ہو جس طرح اُدھار ادائیگی کی شرط لگانا یا عرف کسی شرط کے ساتھ جاری ہو تو وہ شرط ان سب حالتوں میں درست سمجھی جائے گی اور اس کے سبب سے خرید و فروخت کا عقد باطل نہیں ہوگا۔ اس سے ثابت ہوتا ہے کہ امام ابوحنیفہ، امام ابو یوسف اور امام محمد رحمۃ اللہ علیہم عرف کو نص کا مخصص سمجھتے ہیں جس طرح اس کی تخصیص حدیث سے جائز ہے۔

مگر عرف میں جاری شرط کو امام زفر رحمۃ اللہ علیہ جائز قرار نہیں دیتے جس سے معلوم ہوتا ہے کہ امام زفر رحمۃ اللہ علیہ عموم نص کا مخصص عرف کو نہیں مانتے جیسے تینوں آئمہ (امام ابوحنیفہ، امام ابو یوسف اور امام محمد رحمۃ اللہ علیہم) اسے مستند سمجھتے ہیں۔

امام ابوحنیفہ، امام ابو یوسف اور امام محمد رحمۃ اللہ علیہم جس عرف کو حجت مانتے ہیں اور اصحاب تخریج کے متاخرین نے جو یہ کہا ہے کہ تعارف اور لوگوں کے عام معمولات حجت ہیں اور ان کے مقابلہ میں قیاس کو ترک کیا جائے گا اور آثار کے لیے مخصص ہوگا تو اس سے عام عرف ہی مراد ہے۔

مگر اس عموم کا مفہوم کیا ہے؟ فقہاء "عقد استصناع" کے بارے میں بیان کرتے ہیں:

"یہ عقد قیاس کی رو سے تو ناجائز ہے مگر صحابہ کرام رضوان اللہ علیہم اجمعین، تابعین اور ہر دور میں لوگوں کے عام معمولات کے سبب ہم قیاس کو ترک کرتے ہیں کیونکہ لوگوں کے عام معمولات حجت ہے اور قیاس اس کے مقابلہ میں متروک قرار پاتا ہے۔"

تو کیا عام عرف سے مراد وہ عرف ہے جس کو صحابہ کرام رضوان اللہ علیہم اجمعین،

تابعین اور متاخرین علمائے کرام نے منکر نہ سمجھا ہو؟ نہیں بلکہ یہ صورت تو اجماع کی ہے اور عرف کا مفہوم اس سے بھی زیادہ عام ہے لہٰذا عام عرف اس عرف کو کہا جائے گا جو تمام اسلامی ممالک میں رائج ہو اور ہر شہر یا گروہ اس کے مقابلہ میں جیسے تاجر، کسان وغیرہ کے عرف کو خاص عرف کہا جائے گا جو کسی نص کے مقابلہ میں پیش نہیں کیا جا سکتا عام اس کے کہ وہ نص خاص یا عام ہو۔ جس قیاس کی بنیاد غیر قطعی علت پر ہو اور وہ نص یا مشابہ نص سے مستنبط نہ ہو اس کے مقابلہ میں اس کو پیش کیا جا سکتا ہے۔

شہر کا مخصوص عرف

اور ایک شہر کا عرف اسی شہر پر منطبق ہوگا، وہ دوسروں کے لیے حجت نہیں بن سکتا ہے۔

اس تفصیل سے یہ نتیجہ سامنے آتا ہے کہ حنفی اصحابِ تخریج اس بات کو تسلیم کرتے ہیں کہ نص کے عموم کی صورت میں عام عرف سے اس کی تخصیص ہو سکتی ہے اور اس کی وجہ سے قیاس کو ترک کیا جا سکتا ہے مگر جب وہ ہر اعتبار سے نص کے منافی ہو تو قابلِ التفات نہیں ہوگا۔ خاص عرف سے ظنی قیاس ترک ہو سکتا ہے اور وہ جس شہر یا گروہ کا عرف ہوگا، وہیں منطبق ہو سکے گا اور دوسروں کے لیے وہ حجت نہیں بن سکتا ہے۔

اس سے ظاہر ہوتا ہے کہ اصحابِ تخریج تو عام عرف سے قیاس کو ترک کرنے اور تخصیص نص کے قائل نہیں مگر یہ مسلک جو امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ سے مروی ہے کہ وہ عرف کے مطابق فتویٰ نہیں دیتے تھے بجز اس کے قیاس اور استحسان کا ''اجرا'' نہ ہو سکتا ہو اور ظاہری طور پر اس کے منافی معلوم ہوتا ہے کیونکہ اسے تو امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ اس وقت حجت سمجھتے تھے جب کوئی دوسری دلیل موجود نہ ہو۔

مگر ہماری رائے کے مطابق سہل بن مزاحم کی نقل اور اصحابِ تخریج کے قول کے درمیان تطبیق مشکل نہیں ہے کیونکہ امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کے قول کا مطلب یہ ہے کہ لوگوں کے عام معمولات کے پیشِ نظر قیاس اور استحسان ''مستحسن'' نہ ہو تو لوگوں کے عام معمولات کی طرف رجوع کیا جائے گا کیونکہ عرف کے منافی ہونے کی وجہ سے علت کا اجراء نہ تو درست رہتا ہے اور نہ ہی اس میں تطبیق کی صلاحیت باقی رہتی ہے البتہ وہاں

قیاس یا استحسان کام نہیں دے سکتا اور عرف سے جو نص خالی کر لی جائے، وہ اپنی دلالت اور روایت کے اعتبار سے ظنی کہلائے گی۔

بلاشبہ نص نہ ہونے کی صورت میں عام عرف کو امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ نے مستند سمجھا ہے بلکہ وہ بعض عمومی ظنی آثار کے لیے مخصص بھی بن سکتا ہے اگر بعض وجوہ کے اعتبار سے وہ عام عرف کے منافی ہو جس پر تمام اسلامی ممالک متفق ہوں لہٰذا امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کے مسلک میں استحکام اور قوت نظر آتی ہے اور پھر اس کی تخریج پر تمام اصحابِ تخریج اتفاق کرتے ہیں جس سے اس مذہب میں زمانے کے مخصوص حالات کے لیے وسعت اور تجزیہ کی صلاحیت پیدا ہو گئی ہے۔

اسی بنیاد پر مجتہدین نے جمود پسند فقہاء کے استنباط پر تو اکتفاء نہیں کیا بلکہ نص کی عموم موجودگی میں اس کو عرف کے مطابق ڈھالنے کی کوشش کی ہے۔

ابن عابدین کی وضاحت

امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کے نزدیک جہاں کوئی حکم صحیح روایت کے مطابق اور عرف کے منافی ہو اور کتاب اللہ وسنتِ رسول ﷺ کو کسی صریح نص پر اس کا اعتماد نہ ہو تو حنفی مذہب کے مفتی کے لیے یہ صحیح ہے کہ منصوص علیہ کی مخالفت مذہب میں کرے اور وہ یہ فتویٰ دے کر اس عظیم القدر مذہب کے دائرہ حدود سے خارج نہیں سمجھا جائے گا۔ چنانچہ ابن عابدین بیان کرتے ہیں:

"کبھی وہ ظاہر روایت، کتاب اللہ وسنتِ رسول ﷺ کی صریح نص یا اجماع پر مبنی ہوتی ہے اور نص کے منافی عرف کا اعتبار نہیں کیا جاتا کیونکہ کبھی باطل امر پر بھی عرف ہو جاتا ہے جیسا کہ "ابن الہمام" نے تحریر کیا ہے اور کچھ اس سے آگے چل کر تحریر کرتے ہیں۔"

یہ معلوم ہونا چاہیے کہ "فقہیہ مسائل" یا تو صریح نص سے ثابت ہوں گے یا یہ کتاب کی فصلِ اوّل میں بیان کیے جائیں گے یا پھر ان کے اثبات میں قدرے اجتہاد اور رائے کو دخل ہو گا اور بہت سے مسائل ایسے ہیں جو عام عرف پر مبنی ہیں اس طرح اگر وہ اس زمانہ میں پیش آتے ہیں تو فتویٰ ان کے منافی دیا جاتا ہے۔

اس بنیاد پر اجتہاد کی شرائط میں فقہاء نے کہا ہے کہ لوگوں کی عادات سے واقفیت مجتہد کے لیے ضروری ہے کیونکہ عرف کے تبدیل ہونے سے بہت سے احکام مختلف ہو جاتے ہیں کیونکہ ضروریات تو ہر دور کی بدلتی رہتی ہے اور اہلِ زمانہ کی حالت خراب ہو جاتی ہے لیکن اگر اس حکم کو باقی رکھا جائے تو اس سے لوگوں کو مشکل پیش آتی ہے اور وہ شریعت کے قواعد کے منافی ہو جاتے ہیں جن کی بنیاد مکمل سہولت، فرد اور فساد ختم کرنے پر ہے تاکہ نظام عالم قائم رہے اسی بنیاد پر متعدد مواقع پر مشائخ مذہب نے مجتہد کے ان نصوص کی مخالفت کی ہے جن کی بنیاد اس زمانے کے حالات پر تھی اور اگر اس زمانہ میں وہ مجتہد ہوتے تو اپنے مذہب کے قواعد کے مطابق ضرور فتویٰ دیتے۔

اختلاف زمانہ اور عرف

چنانچہ ہمارے سامنے بہت سے ایسے مسائل بھی آتے ہیں جن میں امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ اور ان کے اصحاب سے متاخرین نے اختلاف کیا ہے کیونکہ عرف ان فروعی مسائل میں اس مخالفت کا متقاضی تھا اگر ان کے اصول وقواعد کے وہ مقلد تھے ان مسائل کا بڑا حصہ ابن عابدین نے ذکر کیا ہے جن میں سے چند کو ہم یہاں بیان کرتے ہیں:

(الف) جو شخص جھوٹی چغلی کرے اور اس سے کسی کے جسم یا مال کو نقصان پہنچے تو چغل خور پر اس کی ضمانت (تاوان) ڈالی جائے گی۔

حالانکہ یہ مذہب کے بنیادی اصول کے منافی ہے کیونکہ ہمیشہ بلاواسطہ نقصان پہنچانے والے پر ضمانت پڑتی ہے جو کسی نقصان کا سبب بنے اس پر ضمانت عائد نہیں ہوتی مگر متاخرین فساد کی کثرت کی وجہ سے اس پر ضمانت کا فتویٰ دیتے ہیں بلکہ فتنوں کے دور میں بعض نے اس کے قتل کا فتویٰ بھی دیا ہے۔

(ب) ''اجیر مشترک'' پر ضمانت ڈالنا

(ج) اگرچہ شوہر مہر معجّل بھی ادا کر دے تو پھر بھی فقہاء کے فتویٰ یہ ہے کہ اسے اپنی بیوی کی معیت میں (اگر بیوی چاہے) سفر سے حالات کی خرابی کے باعث روکا جا سکتا ہے اگر عورت دخول کے بعد انکار کرے کہ میں نے مشروط مہر معجّل وصول نہیں کیا ہے اور

مہر کے قبضہ سے انکار کر رہی ہو حالانکہ مذہب کا یہ قاعدہ ہے کہ اگر ثبوت نہ ملے تو انکار کرنے والے کی حلفیہ گواہی پر فیصلہ کیا جائے گا۔

(د) ان تمام مسائل کے اجازتِ وقف کی توقیت کا مسئلہ ہے کہ مثلاً ایک سال کے لیے مکانات اور دکانیں کرایہ پر دی جائیں اور باغات اور زرعی زمینیں زیادہ سے زیادہ تین سال کے ٹھیکہ پر دیئے جاسکتے ہیں۔

یہ اور اس قسم کے اور بہت سے مسائل ہیں جن میں آئمہ مذہب سے متاخرین نے اختلاف کیا ہے کیونکہ انہیں اس مخالفت پر عرف نے مجبور کیا تھا لیکن زیر بحث مسائل اس قسم کے ہیں جو متقدمین کے اجتہاد کے وقت بھی عرف سے متاثر تھے اور اگر وہ آج موجود ہوتے تو وہ بھی فتویٰ و متاخرین کے اجتہاد کے مطابق دیتے۔

ایک ایسا فروعی مسئلہ ابن عابدین ؒ نے ذکر کیا ہے جس میں امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کے قول کی انہوں نے مخالفت کی ہے اور امام ابو یوسف اور امام محمد رحمۃ اللہ علیہما کے قول کو اختیار کیا ہے۔ اگرچہ امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کا مسلک راجح ہے مگر امام ابو یوسف اور امام محمد رحمۃ اللہ علیہما کا قول اس وقت کے حالات کے اعتبار سے زیادہ بہتر اور انصاف پر مبنی معلوم ہوتا تھا اور وہ مسئلہ کرائے کی زرعی زمین پر عشر کے واجب ہونے کا ہے۔

امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ عشر ملک کے ذمہ ڈالتے ہیں کیونکہ زکوٰۃ ملکیت کا ٹیکس ہے۔ امام ابو یوسف اور امام محمد رحمۃ اللہ علیہما بیان کرتے ہیں کہ عشر کرایہ دار پر ہوگا کیونکہ پیداوار پر زکوٰۃ ہے اور کرایہ دار پیداوار کا مالک ہے لہٰذا وہی عشر دے گا۔

لیکن ابن عابدین نے یہ محسوس کیا ہے کہ متقدمین امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کی رائے کو ترجیح دیتے ہیں مگر اس سے اوقاف کی زمینوں پر ظلم ہوگا کیونکہ ان کے زمانہ میں زیادہ تر کرایہ کی زمین وقف کی تھی۔ چنانچہ اس سلسلہ میں ہم انہی کے الفاظ نقل کرتے ہیں:

”ہمارے زمانہ میں کرایہ کی زمین پر عشر کا مسئلہ بار بار سامنے آتا ہے اس بارے میں میں نے امام ابو یوسف اور امام محمد رحمۃ اللہ علیہما کے قول پر فتویٰ دیا ہے کیونکہ وہی قول درست ہے اور اگر امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کے قول پر ہمارے زمانہ میں فتویٰ دیا جائے تو

بیت المال کو اوقاف کی زمینوں سے بہت بڑا نقصان پہنچتا ہے جس کا کوئی بھی قائل نہیں ہے اس کی تفصیل یہ ہے کہ ان دنوں سلطان المعظم نصرہ اللہ تعالیٰ کے وکلاء (اہل کار) عشر اور خراج زمین ٹھیکہ پر لینے والوں سے وصول کرتے تھے اس طرح یہی عادت سیاسی حکام کی بھی ہے کہ وہ زمینوں کے تاوان زمین ٹھیکہ پر لینے والوں سے وصول کرتے ہیں اور زیادہ تر گاؤں اور زرعی زمین اوقاف کی ہیں اور ٹھیکہ لینے والوں کو زیادہ رقم نہیں دیتے بعض اوقات ایک گاؤں بڑا ہوتا ہے جس کا ہزار درہم سے زائد ٹھیکہ ہونا چاہیے تھا مگر ٹھیکہ لینے والا اس کو صرف بیس درہم پر لے لیتا ہے کیونکہ سیاسی حکمران اس سے بھاری ٹیکس اور لگان وصول کرتے ہیں پس جب اس گاؤں کا نگران اس کو بیس درہم کرایہ پر دے گا تو یہ فتویٰ کون عقل مند دے گا؟ کہ نگران اس سے پورے گاؤں کی پیداوار کا عشر وصول کیا جائے جب یہ فتویٰ ایک معمولی عالم نہیں دے سکتا تو اس قسم کا فتویٰ امام الائمہ مصباح الامت حضرت امامِ اعظم رحمۃ اللہ علیہ جیسی ہستی کیسے دے سکتی ہے؟ لہٰذا اس گاؤں کے اجارہ پر غور کرنا پڑے گا اگر معقول اجرت نگران نے وصول کی ہے تو امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کے قول کے مطابق فتویٰ دیا جائے گا اور اگر اس نے معمولی اُجرت پر دیا ہے تو امام ابو یوسف اور امام محمد رحمۃ اللہ علیہما کے قول کے مطابق فتویٰ دیا جائے گا۔ یہی قرین انصاف بات اس مسئلہ میں ہے جس کی مخالفت کوئی بھی نہیں کر سکتا' باقی رہا امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کے قول کے مطابق ٹھیکہ لینے والے پر عشر یا خراج کی شرط لگانے سے اجارہ کا بطلان تو یہ ایک دوسرا مسئلہ ہے۔ امام ابو یوسف اور امام محمد رحمۃ اللہ علیہما کے نزدیک اس شرط سے اجارہ باطل نہیں ہوگا کیونکہ یہ شرط عقد کے تقاضے کے مطابق ہے' واللہ سبحانہ وتعالیٰ اعلم۔"

ابن عابدین کی یہ عبارت طویل تو ضرور ہے مگر اس سے یہ واضح ہوسکتا ہے کہ متقدمین کے نتائج فکر کی مخالفت کے لیے کس طرح عرف و عادت سے متاخرین دلائل حاصل کرتے تھے؟ اگرچہ وہ اس اصول یعنی عرف کے پابند تھے مگر پھر بھی عرف و عادت کو سامنے رکھتے ہوئے کس طرح متقدمین کے اقوال میں سے بعض کو بعض پر مقدم رکھتے تھے۔

چنانچہ ابن عابدین کے دور میں انہوں نے امام ابو یوسف اور امام محمد رحمۃ اللہ علیہما کے

قول کو امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کی رائے پر ترجیح دی ہے کیونکہ عرف و عادت کے لحاظ سے ان کا قول انصاف پر مبنی معلوم ہوتا تھا کیونکہ اس زمانے کی اقتصادیات اور روحِ سیاست سے ہم آہنگ تھا جب عرف کو غیر منصوص اور اجتہادی مسائل میں اتنا زیادہ دخل ہے تو ایک مفتی پر جو حاکم ہو اس کے لیے لازم ہے کہ کتاب اللہ و سنتِ رسول ﷺ کا عالم ہونے کے ساتھ لوگوں کے احوال و معاملات سے پوری طرح باخبر رہے اور جو مسائل کتاب اللہ اور سنتِ رسول ﷺ کی روشنی میں مستنبط کیے گئے ہیں، وہ اس کے پیشِ نظر ہوں تاکہ کوئی ایسا فتویٰ نہ دے بیٹھے جس کو عرف و عادت تو جائز قرار دے مگر وہ نص کی رو سے حرام ہو۔

اب آخر میں ابن عابدین کے ان الفاظ پر اس گفتگو کو ختم کرتے ہیں کہ ایک حاکم مفتی کی شرائط کیا ہیں؟ چنانچہ وہ تحریر کرتے ہیں:

"حاکمِ وقت پر لازم ہے کہ پیش آمدہ مسائل کے بنیادی احکام سے واقف ہو اور لوگوں کے احوال و معاملات اور واقعات کا خوب واقف ہو تاکہ صدق، کذب اور حق و باطل میں فرق کر سکے اور دونوں میں تطبیق دے سکے۔ واقعات کو سامنے رکھ کر درست حکم لگا سکے اور واقعہ کے خلاف فیصلہ نہ دے۔

وہ مفتی جو فتویٰ عرف کے مطابق دیتا ہے اس کو لوگوں کے مزاج سے باخبر ہونا ضروری ہے خاص عرف اور عام کو سمجھتا ہو اور یہ بھی جانتا ہو کہ نص کے منافی فلاں عرف ہے اور فلاں منافی نہیں ہے پھر اس نے تخصص کسی ماہر استاد سے حاصل کیا ہو کیونکہ محض مسائل یا دلائل کا حفظ کر لینا ہی کافی نہیں ہے۔"

یہ ہے عرف کی حقیقت اور یہ ہے امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ، ان کے اصحاب اور اصحابِ تخریج کے نزدیک اسلامی فقہی آراء میں عرق کا درست مقام کہ وہ کتاب اللہ و سنتِ رسول ﷺ سے نص نہ ملنے کی صورت میں عرف سے منقول کرتے تھے اور اختلاف کی وقت عام عرف سے عام نصوص کی تخصیص کر لیا کرتے تھے اور جہاں تک ہو سکتا ظنی قیاس اور عرف میں مطابقت پیدا کرتے تھے اگر کسی صورت مطابقت پیدا نہ ہو سکتی تو عرف سے منقول کرتے اور خاص عرف سے صرف اس وقت حکم لگاتے تھے جب اس کے علاوہ کوئی اور دلیل دستیاب نہ ہوتی تھی۔

امام اعظم کی معاشی بصیرت

امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ ایک تجربہ کار تاجر تھے' انہوں نے اپنے اوقات کو تجارت' فقہی آراء اور عبادتِ الٰہی کے لیے تقسیم کر رکھا تھا' وہ ایک تہجد گزار عابد تھے' ان کو منڈی میں کاروبار کرنے والے تاجر' نمازِ فجر سے فارغ ہونے کے بعد درس و تدریس اور علمی مذاکرات میں مصروف و منہمک ہو جاتے تھے۔ فروعی مسائل قائم کرتے' اصول مقرر کرتے۔ وہ فقہ کے مالیاتی مسائل میں اپنے ذاتی' تجارتی تجربے کی روشنی میں مسائل کا حل پیش کرتے تھے۔ چنانچہ ان اسلامی معاہدوں میں جن کا تعلق کاروبار سے تھا' ایک ماہر اور عام حالات سے باخبر تاجر کی حیثیت سے غور و فکر کرتے اور کتاب اللہ و سنتِ رسول ﷺ کے شرعی نصوص اور لوگوں کے عام معمولات میں تطبیق پیدا کرنے کی کوشش کرتے تھے۔ امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کی زندگی کا یہ پہلو دو اہم امور سے نمایاں طور پر سامنے آتا ہے:

(۱) استحسان کو امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ غیر معمولی اہمیت دیتے تھے اور اس اصول سے استنباط میں منفرد سمجھے جاتے تھے اور اس بارے میں اپنے استاد سے مذاکرہ کی جراَت شاگردوں میں سے کوئی بھی نہیں کر سکتا تھا۔ چنانچہ امام محمد بن الحسن الشیبانی سے منقول ہے:

''امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ قیاسی مسائل میں اپنے اصحاب سے مذاکرہ کرتے تو وہ ان سے معارضہ کرتے اور اسی طرح تنقید جاری رہتی تھی مگر جب امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ یہ کہتے کہ میں اسے ''مستحسن'' خیال کرتا ہوں تو ان کی گہرائی فکر کا مقابلہ کوئی بھی نہیں کر سکتا

تھا، ہم سب ان کے سامنے استحسانی مسائل میں خاموشی اختیار کر لیتے تھے اور جو کچھ وہ فرماتے، ہم بلاچوں وچرا اس کو قبول کر لیتے تھے۔“

امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کا استحسان سے اخذ واستنباط کرنا اور اس کی تخریج میں احکام سے کام لینا صرف اس لیے تھا کہ وہ لوگوں کی مصالح ان کے معمولات کی انجام دہی کے طریقوں کو بہت اچھی طرح سمجھتے تھے۔ اسلامی شریعت سے پورے وقوف کی بنیاد پر خفیہ علت اور مناسب اوصاف کے استخراج پر مکمل قدرت رکھتے تھے پھر ان خفیہ علت پر احکام کی بنیاد رکھتے تھے اور ان کے مقابلہ میں ظاہری قیاس کو مسترد کر دیتے تھے۔

امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کے کاروباری ذہن اور اصولِ استحسان کی کثرت سے مزاولت ہی اس کا باعث بنی کہ انہوں نے نصوصِ کتاب اللہ وسنتِ رسول ﷺ کی عدم موجودگی میں عرف کو اپنے اصول استنباط میں داخل کر لیا۔

چنانچہ سہل بن مزاحم تحریر کرتے ہیں:

”امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ اپنے اجتہاد میں ثقہ سے منقول کے قائل تھے، وہ قباحت سے گریز کرتے، لوگوں کے معاملات اور ان کی اصلاح پر غور وفکر کرتے تھے جب قیاس میں خیانت نظر آتی تو اس کو ترک کر کے جہاں تک ہو سکتا، استحسان سے استنباط کرتے اور اگر مشکل استحسان سے بھی حل ہوتی نظر نہ آتی تو مسلمین کے عام معمولات کے مطابق فتویٰ دیتے اور اگر کوئی معروف متفق علیہ حدیث مل جاتی تو حسبِ امکان قیاس سے کام لیتے ورنہ استحسان کی طرف رجوع کرتے تھے پھر قیاس اور استحسان میں سے جو بھی زیادہ قابلِ وثوق معلوم ہوتا اس کی طرف رجوع کر لیتے تھے۔“

اس وضاحت سے معلوم ہوتا ہے کہ امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ لوگوں کے عام معمولات کو نص کے بعد دوسرا درجہ دیتے تھے اور جب قیاس کی علت واضح نہ ہوتی تو لوگوں کے عام معمولات کو اس پر ترجیح دیتے تھے اور قیاس سے اختلاف کی صورت میں استحسان کو اس پر ترجیح دیتے تھے۔

جو فقہی احکام امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ سے مروی ہیں، ان میں بیوع کے احکام کو

غیر معمولی اہمیت حاصل ہے اور اس وقت منڈی میں خرید و فروخت کے جو طریقے رائج تھے' ان کی خوب وضاحت پائی جاتی ہے جس سے عصر اجتہاد کی تجارتی عرف کے احکام کا اندازہ ہوتا ہے۔ چنانچہ ''مرابحہ' تولیہ' وضیعہ' اشتراک اور بیع سلم'' وغیرہ بیوع کی وہ اقسام ہیں جو اس زمانہ میں رائج تھیں' ہم ان میں سے بعض بیوع کے احکام بیان کرتے ہیں۔

تجارتی معاہدوں کے احکام

چنانچہ امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ سے خرید و فروخت کے معاہدہ جات کے بارے میں بہت سی تفصیلات منقول ہیں جو فقہ کی کتب میں مذکور ہیں اور شاید فقہ حنفی وہ پہلی فقہ ہے جس نے بیوع کے مسائل کے بارے میں اتنی تفصیلی گفتگو کی ہے کیونکہ امامِ اعظم رحمۃ اللہ علیہ صرف فقیہہ نہیں تھے کہ اصول مقرر کرنے اور ان پر فروعی مسائل قائم کرنے میں معروف و منہمک رہتے بلکہ ساتھ ہی وہ ایک کاروباری شخص بھی تھے جسے لوگوں کے معاملات اور ان کی اصلاح کے طریقوں سے اچھی طرح واقفیت بھی حاصل تھی' ان احکام کی تفصیل میں اس تجارت کی جھلک نظر آتی ہے جو امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کا پیشہ تھا۔ امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ جب ''مراجت' تولیہ' اشتراک اور مسلم ہی میں کپڑے کی مثالیں بیان کرتے ہیں تو ایسا معلوم ہوتا ہے کہ ایک ماہر بزاز گفتگو کر رہا ہے جو کپڑوں کی اقسام' ان کی خصوصیات اور اپنے اہلِ عصر کے لوگوں کے عام معمولات کو خوب سمجھتا ہے اور ان کے باہم تبادلہ میں ان اوصاف و ممیّزات کی طرف اشارہ کر رہا ہے۔

چنانچہ ہم دیکھتے ہیں کہ امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ اور ان کے اصحاب ان معاہدوں کے احکام کے فروعی مسائل میں چار اصولوں کی پابندی کرتے ہیں:

(۱) جو چیز معاوضہ میں لی جائے اس سے پورے طور پر آگاہ ہونے کے بعد میں اختلاف پیدا نہ ہو۔

اس اصول کی بنیاد پر ضروری ہے کہ ''مراجعت' تولیہ اور اشتراک'' میں اصلی قوت معلوم ہو اور مراجعت میں معین ہو اور بیع سلم کی صورت میں سرمایہ اور ''مسلم فیہ'' (خرید و فروخت) کا جانبین کو پورا علم ہو کیونکہ ان امور سے عدم واقفیت کی صورت میں

اختلاف کا ڈر ہوتا ہے اور شریعت میں معاہدوں کی بنیاد مبادلات سے اچھی طرح آگاہ ہونے پر ہے۔

تاکہ اختلاف پیدا نہ ہو جو آئندہ معاملات پر اثر انداز ہو اور لوگوں کے درمیان اختلافی امور طے کرنے میں مشکلات پیش آئیں اس لیے اختلاف کا دروازہ بند کرنے کے لیے شریعت نے معاملہ سے پوری طرح آگاہ ہونے کی شرط لگائی ہے۔

(۲) سود اور اس کے مشابہ صورتوں سے پرہیز

یہ اصول ہر قسم کی بیوع کو شامل ہے کیونکہ اسلامی فقہی آراء میں سودی کاروبار ہر اعتبار سے بُرا سمجھا گیا ہے اور قرآن وحدیث نے سختی کے ساتھ اس سے منع کیا ہے۔ چنانچہ نبی اکرم صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم نے اس کی مذمت کرتے ہوئے فرمایا ہے:

> ایک درہم سود لینا 33 مرتبہ زنا کرنے سے زیادہ بُرا ہے جس گوشت کی پرورش حرام مال سے ہوگی وہ آگ ہی کا مستحق ہے۔

چنانچہ امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ نے بھی نہایت سختی کے ساتھ سود سے روکا ہے بلکہ امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ تو مسلمان اور ''حربی'' کے درمیان دارالحرب میں بھی سودی کاروبار کی اجازت نہیں دیتے تھے جس کی حرمت اس قدر سخت ہے تو جس معاہدہ میں بھی سود یا اس جیسا شک وشبہ پایا جائے گا، وہ شرعی اعتبار سے حلال نہیں ہوگا اور اس عقد کو مسلمان لوگوں کے اموال کی حفاظت کے لیے فاسد قرار دیا جائے گا۔ نیز اس لیے بھی کہ مالیہ معاہدوں کی بنیاد مساوات پر ہے اور سود ایک باطل اضافہ ہے جس کی شریعت اجازت نہیں دے سکتی اور نہ ہی ان معاہدوں کو عدالت کی نظر میں احترام کی نظر سے دیکھا جائے گا جو سود پر مشتمل ہوں گے۔

(۳) کتاب اللہ وسنتِ رسول ﷺ کی عدم موجودگی میں معاہدوں کے بارے میں عرف سے فیصلہ کیا جائے گا جو عرف کی رو سے درست ہوں گے، ان کو برقرار رکھا جائے گا اور جو فاسد ہوں گے، ان کو باطل قرار دیا جائے گا۔ مثلاً مراجعت میں اصل قیمت میں صرف وہ اخراجات شامل ہو سکتے ہیں جن کا اضافہ عرف کے اعتبار سے درست ہو جیسے کپڑے کی

''مراجعت'' میں رنگائی اور سلائی کی اُجرت کو عرف کی رو سے ان کا اضافہ جائز ہے۔

چنانچہ کاسانی تحریر کرتے ہیں:

''بیع مراجعت اور تولیہ میں بڑھئی' رنگ ساز' دھوبی' درزی' ایجنٹ اور کرایہ کی اُجرت اصل قیمت کے ساتھ شامل کی جا سکتی ہے کیونکہ عرف میں یہ چیزیں بھی اصل قیمت میں داخل ہیں جبکہ نبی اکرم صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم نے فرمایا:

''مسلمان جس چیز کو بہتر خیال کریں' وہ اللہ تعالیٰ کے نزدیک بھی بہتر ہوگی۔''

اگر خرید و فروخت کے وقت یہ الفاظ نہ کہے کہ میں نے اتنے میں یہ چیز خریدی تھی بلکہ یہ کہے کہ یہ چیز مجھے اتنے میں پڑتی ہے کیونکہ پہلے الفاظ میں جھوٹ کا احتمال پایا جاتا ہے لیکن داعی' مزدور کی اُجرت اور ذاتی اخراجات کو شامل نہیں کر سکتا ہے اور اس قیمت پر بیع مراجعت یا تو بہت درست ہے جو پہلے معاہدہ کے اعتبار سے واجب الادا ہو کیونکہ تاجروں کے عرف میں وہی قیمت مستند سمجھی جاتی ہے اور اس باب میں عرف پر ہی اصل اعتماد ہے۔

(۴) امانت پر تجارتی معاملات کی بنیاد ہے کیونکہ دیانت داری معاملات میں اصل چیز ہے اور دیانت داری پر ہی مراجعت' تولیہ وغیرہ کی بنیاد ہے کیونکہ خریدار بغیر کسی قسم کی گواہی یا کسی قسم کے فروخت کنندہ کی بات پر اعتماد کرتا ہے لہٰذا اس کے لیے خیانت اور تہمت سے بچنا لازمی ہے۔

چنانچہ علامہ کاسانی تحریر کرتے ہیں:

جہاں تک ممکن ہو' ان باتوں سے گریز اختیار کرنا چاہیے۔

قرآن پاک میں ارشادِ باری تعالیٰ ہے:

یٰٓاَیُّھَا الَّذِیْنَ اٰمَنُوْا لَا تَخُوْنُوا اللّٰہَ وَرَسُوْلَہٗ وَلَا تَخُوْنُوْٓا اَمٰنٰتِکُمْ۔

اے ایمان والو! اللہ اور اس کے رسول کے ساتھ خیانت نہ کرو۔

اور نبی اکرم صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم نے فرمایا:

من غشنا لیس منا

یہ چاروں اصول ان تمام فروعی مسائل پر منطبق ہوتے ہیں جو امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ

علیہ سے کاروباری معاہدوں کے سلسلہ میں مروی ہیں۔ یہ احتیاط اور دینی میلان سے بھی ہم آہنگ ہیں اور عمومی اصول سے بھی مطابقت رکھتے ہیں۔

معاہدوں کا اجمالی مطالعہ

اب ہم ان معاہدوں کا اجمالی مطالعہ کرتے ہیں اور اس اجمالی مطالعہ میں ان معاہدوں کے احکام بیان کرنے پر ہی اکتفا نہیں کریں گے بلکہ کچھ غلطی کے ساتھ ان کی درست شکلیں پیش کریں گے جو اسلامی منڈیوں میں پائی جاتی ہیں اور جو معاملات تاجروں کے درمیان ہوتے ہیں، ان کے احکام کتاب اللہ و سنتِ رسول ﷺ سے استنباط کر کے پیش کریں گے تاکہ فقہائے اہل الرائے کے امامِ اعظم رحمۃ اللہ علیہ کی سوچ اور فکر واضح ہو جائیں جو خاص طور پر بزازی کے کاروبار میں لوگوں کے طور طریقوں سے مکمل طور پر آشنا تھے۔

کمال الدین ابن الہمام تحریر کرتے ہیں:

بیع سلم

بیع سلم کی چار اقسام ہیں۔

(۱) بیع مطلق

کسی چیز کو زرِ معاوضہ کے بدلے فروخت کرنا۔

(۲) بیع سلم

بیع مطلق کی برعکس صورت کو بیع سلم کہتے ہیں۔

(۳) بیع صرف

زرِ معاوضہ کے بدلے میں زرِ معاوضہ کی فروخت

(۴) بیع مقایضہ

سامان کو سامان کے بدلے میں فروخت کرنا

اس اعتبار سے ''بیع سلم'' کا مطلب یہ ہے قرض کو سامان یا اُدھار کو نقد کے عوض فروخت کرنا۔ چنانچہ اس معنی کی طرف اشارہ کرتے ہوئے کاسانی بیان کرتے ہیں:

''یہ یاد رکھنا چاہیے کہ ''عاجل'' (نقد) کو ''آجل'' (اُدھار) کے عوض لینا بیع سلم ہے۔''

جاہلیت میں بیع سلم بھی مشہور تھی اور اس کا پایا جانا لوگوں کے کاروبار میں ضروری بھی ہے کیونکہ عہد قدیم سے مکہ مکرمہ اور مدینہ منورہ مشہور تجارتی منڈیاں چلی آتی تھیں لہٰذا ان شہروں میں اس کا مشہور ہونا اور بھی ضروری تھا کیونکہ اس کا مفہوم تو یہ ہے کہ ایک شخص کسی سامان کی پیشگی قیمت ادا کر دے اور پھر یہ شرط رکھے کہ میں فلاں وقت، فلاں مقام پر اس وصف اور نام کی فلاں چیز پر قبضہ کرلوں گا۔''

مشرق اور مغرب میں اسلام سے قبل بَری تجارت ہوتی تھی کیونکہ ابھی بحری تجارت کا رواج نہیں ہوا تھا چونکہ عرب کی سرزمین سلطنتِ فارس اور روم کے درمیان واقع تھی اس لیے عرب کے واسطہ سے ان دونوں سلطنتوں کے درمیان تجارت ہوتی تھی۔

اس لیے عرب کی سرزمین میں شاہراہیں بنی ہوئی تھیں جن پر تجارتی قافلے سفر کرتے تھے اور تجارتی شاہراہ پر مکہ مکرمہ اور مدینہ منورہ بھی واقع تھے جو شام اور یمن کو ایک دوسرے سے ملاتی تھی اور ایسے تاجران دونوں شہروں میں موجود تھے جو ان دونوں ملکوں کے درمیان تجارتی روابط قائم رکھتے تھے اور یمن کو رومی سامان منتقل کرتے رہتے تھے جو وہاں سے فارس چلا جاتا تھا اس طرح شام کی طرف ایرانی سامان کو منتقل کر دیتے تھے جو وہاں سے روم کی منڈیوں میں پہنچ جاتا تھا اس لیے دو تجارتی سفر ہوتے تھے۔

گرمی کے موسم میں شام کا اور سردی کے موسم میں یمن کا سفر کرتے تھے۔ چنانچہ قرآن پاک نے ''سورہ لایلاف'' میں انہی دو سفروں کی طرف اشارہ کرتے ہوئے فرمایا ہے:

لِاِيْلٰفِ قُرَيْشٍ ○ اٖلٰفِهِمْ رِحْلَةَ الشِّتَآءِ وَالصَّيْفِ ○ فَلْيَعْبُدُوْا رَبَّ هٰذَا الْبَيْتِ ○ الَّذِيْٓ اَطْعَمَهُمْ مِّنْ جُوْعٍ وَّاٰمَنَهُمْ مِّنْ خَوْفٍ ○

قریش کی دلچسپی، گرمی اور سردی کے سفر سے ان کی دلچسپی انہیں اس گھر کے

پروردگار کی عبادت کرنی چاہیے جو بھوک کے عالم میں انہیں کھلاتا ہے اور انہیں خوف سے محفوظ رکھتا ہے۔

اور ان تجارتی سامانوں میں ہی عقد مسلم نہیں ہوتا تھا جو ایک شہر سے دوسرے شہروں کی طرف منتقل ہوتے تھے بلکہ ایک شہر کے لوگ ایک دوسرے سے یہ معاملہ کرتے تھے۔

چنانچہ حضرت ابن عباس رضی اللہ تعالیٰ عنہما سے منقول ہے:

"جب ہجرت کر کے نبی اکرم صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم مدینہ منورہ تشریف لائے تو آپ نے یہ دیکھا کہ وہاں کے لوگ ایک سال اور دو سال کے لیے پھلوں میں "بیع سلف" کر لیتے ہیں۔ نبی اکرم صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم نے فرمایا:

> جو شخص بیع سلم کرے اسے اناج کو ماپ کر یا تول کر (ادا یا وصول کرنا چاہیے اور ادائیگی) کی مدت کا تعین کر لینا چاہیے۔

چنانچہ نبی اکرم صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم کے اس اجازت نامہ سے مسلمانوں میں مسلسل "بیع سلم" کا سلسلہ جاری رہا۔ چنانچہ صحیح بخاری میں مذکور ہے کہ حضرت عبداللہ بن ابی اوفی بیان کرتے ہیں کہ:

> "نبی اکرم صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم حضرت ابوبکر صدیق اور حضرت عمر فاروق رضی اللہ تعالیٰ عنہما کے دور میں ہم گندم جو کھجور اور زبیب میں بیع صرف کیا کرتے تھے۔"

پھر اسلامی فتوحات کی وسعت اور بہت سی قوموں اور ملکوں کے اسلامی سلطنت کے زیر نگیں آ جانے کے باعث کاروبار اور تجارت میں بہت زیادہ وسعت پیدا ہو گئی اور مختلف اقسام کی تجارتیں ہونے لگیں اس بنیاد پر لین دین کے معاملات میں تنوع اور اضافہ ہو گیا کیونکہ یہ عقد تجارت میں ضروری ہے اور اس میں ایسی تجارتی سہولتیں ہیں جن سے فروخت کنندہ اور خریدار دونوں مستفید ہوتے ہیں

ابن ہمام کا بیان

ابن الہمام بیان کرتے ہیں:

”خریدار نفع کے لیے مال خریدتا ہے اور یہ زیادہ آسانی سے بیع سلم کے ذریعے حاصل ہو سکتا ہے کیونکہ اس صورت میں فروخت کنندہ کچھ کم قیمت پر فروخت کرے گا تو اس سے خریدار کو نفع حاصل ہوگا اور بعض اوقات فروخت کنندہ کو نقد روپیہ کی ضرورت ہوتی ہے جس کے عوض وہ آئندہ چل کر مال دے سکتا ہے تو اس کی موجودہ ضرورت مستقبل میں ادائیگی کے امکان پر اس کو یہ معاہدہ کرنے پر مجبور کرتی ہے۔

بیع سلم کی عام ضرورت اس کے اصول ضبط کی داعی ہوئی۔ چنانچہ اس سلسلہ میں کچھ قیود مقرر کیے گئے ہیں تا کہ عاقدین کے درمیان اختلاف پیدا نہ ہو سکے اور معاملات منظم طریقے سے بروئے کار لائے جا سکیں۔ تجارتی نظام قائم رہے، ایک شہر سے دوسرے شہر کی جانب اور ایک علاقے سے دوسرے علاقے میں تجارت کی نقل و حمل میں کوئی مشکل پیش نہ آئے اور ہر ملک آسانی کے ساتھ دوسرے ممالک کی پیداوار اور مصنوعات سے فائدہ حاصل کر سکے۔

جس فقہ نے سب سے پہلے بیع سلم کے احکام، ضوابط، قیود، شرائط نیز ابواب و مسائل اور فروعی مسائل کی ترتیب و تدریس کی جانب توجہ کی، وہ فقہ عراقی ہے۔

اس کا سبب یہ تھا کہ تجارت اور کاروبار کا دائرہ عراق میں بے حد وسیع تھا، یہ بین الاقوامی تجارتی منڈی تھی۔

سندھ، ماوراء النہر، خراسان اور آذربائیجان وغیرہ تمام مشرقی ممالک سے یہاں سامان آتا تھا اس وقت حاضر مال کے سودے ہو جاتے اور غیر موجودہ مال پر ”بیع سلم“ کی صورت میں ساز و سامان طے پاتے تاہم جب اسلامی سلطنت کا پایہ تخت عراق بن گیا تو عراق کو اور بھی تجارتی فروغ حاصل ہو گیا۔

پہلے مرکزی حیثیت کوفہ کو حاصل ہوئی اور اس کے بعد (عباسی دور میں) بغداد دارالخلافہ قرار پایا مگر یہ بات حجاز میں نہیں تھی کیونکہ دارالخلافہ کے شام پھر عراق میں منتقل ہونے کی بدولت حجاز کی اقتصادی اور تجارتی اہمیت کم ہو گئی تھی۔ لہٰذا وہاں فقہی مواد اتنا مہیا نہیں تھا جس سے ایک فقیہ کو مدد مل سکتی ہو اور جو تجارتی کاروبار اطراف عالم میں ہو رہا

تھا، اسے سمجھنے کے لیے ذہنی وسعت پیدا ہو سکتی ہے لہٰذا ضروری تھا کہ فقہ عراقی، فقہ حجازی سے اس باب میں بازی لے جائے۔

کوفہ تجارتی اعتبار سے امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کے زمانہ میں خوب بارونق شہر تھا۔ ایسا معلوم ہوتا تھا کہ مختلف قسم کے تجارتی سامان، معاملات اور مختلف قسم کی خرید و فروخت کی تفصیلات کا ایک سمندر موجزن ہے۔ ایک تاجر کی حیثیت سے امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ منڈی میں داخل ہوتے تھے اور لوگوں کے باہمی معاملات پر غور و فکر کرتے تھے جو باتیں اختلاف کا سبب بن سکتی تھیں، ان کا تجزیہ کرتے اور شرعی احکام پر غور و فکر کے بعد آخرکار اس نتیجہ پر پہنچے کہ لین دین کے معاملات میں اسلامی شریعت کے تمام اصول و ضوابط کی بنیاد اختلاف کو ختم کرنے پر ہے۔ خاص طور پر عقود مسلم میں اس بات کی احتیاط کی گئی ہے کہ اختلاف پیدا نہ ہونے پائے کیونکہ ان لین دین کے معاہدوں میں معاملہ ''ایجاب و قبول'' پر ہی ختم نہیں ہو جاتا بلکہ فروخت شدہ سامان خریدار کے سپرد کرنے تک جاری رہتا ہے۔

چنانچہ بازار اور تاجروں کے حالات کو سامنے رکھ کر امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ نے ان لین دین کے معاملات کا مطالعہ کیا اور فقہی احکام کو ترتیب دیتے وقت اس بات کی کوشش کی کہ نہ صرف اختلاف کے دروازوں کو بند کر دیا جائے بلکہ ہمیشہ کے لیے اس کے ذرائع تک کو مسدود کر دیا جائے۔

چنانچہ عقود مسلم میں ناواقفیت کے باعث امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ نے مخالفت پیدا کرنے والے امور کو ختم کرنے کے لیے ''مسلم فیہ'' (مال) میں چھ مسائل کے اعلام کی شرط عائد کی ہے۔ یعنی عقد مسلم میں فروخت شدہ چیز کی۔

(۱) جنس (۲) قسم (۳) مقدار (۴) صفت (۵) مدت (۶) اور سامان خریدار کے سپرد کرنے کا مقام کا اعلام و اعلان ضروری ہے۔

ان چھ امور کے اعلام کے علاوہ امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ یہ شرط بھی لگاتے ہیں کہ فروخت شدہ سامان لین دین کا معاملہ طے ہو جانے سے لے کر اسے خریدار کے سپرد

کرنے تک بازار میں موجود رہے تا کہ اس کے امکانِ تسلیم کے بارے میں فریقین کے دِلوں میں تشویش نہ ہونے پائے۔

دراصل دو چیزوں کا اعلام واعلان اس سلسلہ میں ضروری ہے۔

(۱) نبی اکرم صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم کے فرمان کے مطابق اس چیز کا کیل وزن اور مدت مقرر ہو۔

(۲) اس قسم کی ناواقفیت نہ پائی جائے جو مخالفت کا باعث بن سکتی ہو پس معاملہ طے کرتے وقت اس کا ختم کرنا اور اختلاف کا دروازہ بند کرنا ضروری ہے۔

چنانچہ علامہ سرخسی رحمۃ اللہ علیہ نے ''المبسوط'' میں جنس، قسم اور صفت کے تعین کو ضروری قرار دینے کی ایک اور وجہ بھی بیان کی ہے، وہ بیان کرتے ہیں:

''اس معاہدے سے ربح (نفع) کا مقصد حاصل ہوتا ہے اور نفع کا اندازہ چیز کی مقدار مالیت کے علم کے بغیر نہیں ہو سکتا اور جنس، صفت اور مقدار کی معرفت پر مالیت کی معرفت کا دارومدار ہوتا ہے لہٰذا ان تینوں چیزوں سے باخبر ہونا ضروری ہے تا کہ فریقین دھوکے میں نہ رہیں۔''

لہٰذا مقدار کے تعین کے لیے ضروری ہے کہ وہ کیلی و وزنی چیزیں ہوں اور یا اس عددی اشیاء میں سے ہو جن کے افراد میں تفاوت بہت کم پایا جاتا ہو کیونکہ مخالفت ختم کرنے کے لیے مقدار اور صفت کا تعین ضروری ہے اور یہ تعین کیلی و وزنی ہی ہو سکتا ہے کیونکہ ان چیزوں کی مقدار اور صفت کے بیان کر دینے کے بعد اگر کچھ فرق بھی پایا جائے تو وہ مخالفت کا باعث نہیں بن سکتا اور بہرحال بہت کم تفاوت تو پایا جاتا ہے اور اس کی نفی گویا عقد مسلم کی نفی ہے۔

بیع سلم اپنے اصل کے اعتبار سے اُدھار کے طور پر کی جانے والی خرید وفروخت کی قسم سے تعلق رکھتی ہے اور قرض کی تعریف صرف اس صورت میں ممکن ہے کہ اس کی جنس، قسم، مقدار اور صفت کو بیان کر دیا جائے تا کہ اس میں تفاوت نہ ہونے پائے۔

ان امور کے تعین کے لیے لازمی ہے کہ مال کیلی و وزنی چیزوں کی قسم سے تعلق رکھتا

ہو یا اس قسم کی عددی چیزوں سے تعلق ہو جن کے افراد میں نمایاں تفاوت نہیں پایا جاتا۔ مثلاً قیمت کے اعتبار سے تربوز وغیرہ کے آحاد میں تفاوت پایا جاتا ہے اور انڈوں کی قسم معلوم ہو تو ان میں اگر تفاوت ہوتا ہے تو نہایت معمولی جس کو تاجر لوگ کچھ اہمیت نہیں دیتے ہیں اس طرح آلات اور مشینری کی قسم معلوم ہو تو اس کے آحاد میں بھی تفاوت نہیں رہتا ہے

مگر ”آحاد متقاربہ“ کی قیود میں امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ نے جو سختی کی ہے، ان کے تجارتی تجربات پر اس کی بنیاد ہے۔ چنانچہ امام محمد بن الحسن لولوی بیان کرتے ہیں کہ امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ شتر مرغ کے انڈوں میں بیع سلم سے منع فرماتے تھے کیونکہ وہ ایک ماہر تاجر کی حیثیت سے یہ جانتے تھے کہ محض کھانے کے لیے شتر مرغ کے انڈے خرید نہیں کیے جاتے ہیں بلکہ آرائش کے لیے بھی ان کا چھلکا استعمال ہوتا ہے۔ جس کے مختلف طریقے ہیں اس بنیاد پر کمال الدین ابن اہمام بیان کرتے ہیں:

> ”درست طریقہ یہ ہے کہ عرف کی غرض و غایت کو سمجھا جائے اگر ان کی خرید و فروخت دیہاتی لوگوں کی طرح محض کھانے کے لیے ہوتی ہو تو ان میں بیع سلم کی اجازت ظاہر روایت کے مطابق دی جائے گی اگر اس کا چھلکا حاصل کرنے کے لیے کسی مقام پر خریدا جاتا ہے جیسا کہ اس کے چھلکے سے ریاد مصر میں قندیلیں بنائی جاتی ہیں تو منع کی روایت پر عمل واجب ہوگا۔“

اس گفتگو کا خلاصہ یہ ہے کہ شتر مرغ کو دوسرے جانوروں کے انڈوں پر قیاس کر کے امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ نے ظاہر روایت کے مطابق ان میں بیع سلم کی اجازت دیتے ہیں مگر ایسا معلوم ہوتا ہے کہ امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ عرف کو اس مسئلہ میں حاکم مانتے ہیں اور لوگ اس کے چھلکے کو مکانوں کی آرائش کے لیے جس مقام پر استعمال کرتے ہوں وہاں بیع سلم کی اجازت نہیں دیتے ہیں۔

بیع سلم میں مال کا صرف کیلی، وزنی چیزوں کی قسم سے ہونا ہی کافی نہیں ہے بلکہ ایسی چیزوں سے اس کا ہونا ضروری ہے جن کی مقدار اور صفت بیان کر دینے کے بعد

معتوبہ تفاوت باقی نہ رہے اس لیے ضبط جس چیز کا وصف نہ ہو سکے اس میں بیع سلم جائز نہیں ہے لہٰذا گوشت اگرچہ وزنی چیزوں کی قسم میں سے ہے مگر اس میں بیع سلم جائز نہیں ہے کیونکہ اس کی مقدار اور صفت کے تعین کے بعد بھی مخالفت کا ڈر باقی رہتا ہے جس کا ختم کرنا مشکل ہے۔"

جو ناواقفیت مخالفت کا باعث بنتی ہے اس کی دو صورتیں ہیں:

(۱) گوشت بعض اوقات زائد اور غیر مقصود چیزوں پر مشتمل ہوتا ہے جیسے ہڈی وغیرہ جس کی کمی و زیادتی مخالفت کا باعث بن سکتی ہے اور فروخت کنندہ اس میں ہڈی کی زائد مقدار کو ٹھونسنا چاہتا ہے اور خریدار اس کے نکال لینے کا مطالبہ کرتا ہے لہٰذا یہ اختلاف تعین موضع سے ختم نہیں ہوسکتا ہے۔

(۲) دُبلے جانور کا بھی گوشت ہوتا ہے اور موٹے کا بھی اور مختلف اغراض کے لیے لوگ اس کو خریدتے ہیں لہٰذا دُبلا یا موٹا ہونے کے اعتبار سے اس میں مخالفت ممکن ہے۔

اب یہ سوال سامنے آتا ہے کہ اگر ہڈی سے خالی ہونے کی شرط کر لی جائے تو کیا اس میں بیع سلم امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کے نزدیک جائز ہوگی؟ یا اس شرط سے بیع سلم کرنا ابن شجاع کی روایت کے مطابق ناجائز ہو جائے گا؟ مگر دونوں حالتوں میں ظاہر روایات کی رو سے بیع سلم جائز نہیں رہے گی اگر یہ تسلیم کر لیا جائے کہ پہلی وجہ کے اعتبار سے مخالفت کا ڈر ہوتا ہے تو خرید و فروخت اس شرط کی رو سے ناجائز ہونی چاہیے اور ابن شجاع کی روایت وزنی اور منطقی ہے مگر جہالت کی بنیاد صرف پہلی وجہ ہی نہیں ہے بلکہ دوسرے طریقوں سے بھی ہوسکتی ہے اگر صرف ہڈی کو نکال دینے کا معاملہ ہو تو پہلی قسم کی جہالت ختم ہوسکتی ہے بہرحال دوسری قسم کی جہالت تو باقی رہتی ہے۔

امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ دو وجوہات کی بنیاد پر گوشت میں بیع سلم کی ممانعت کا فتویٰ دینے پر مجبور ہوتے ہیں:

(۱) اوّل یہ کہ حتی الامکان ایک دوسرے کی منازعت کی وجہ سے راستوں کو بند کر دیا جائے کیونکہ منازعت سے نہ صرف کاروبار کو نقصان پہنچتا ہے بلکہ اس سے معاشرے کا

نظام بھی درہم برہم ہو جاتا ہے۔

لہٰذا احتراز ہر اس عقد سے ضروری ہے جو معاشرے میں فتنہ وفساد کا باعث بنے۔

(۲) دوسری یہ ہے کہ اپنے کاروباری تجربہ کی بنیاد پر امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ نے یہ سمجھ لیا تھا کہ کن مقاصد کے تحت لوگ بیع سلم کرتے ہیں؟ اور امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کی رائے اس بارے میں صرف نظری اور فکری ہی نہیں تھی بلکہ عملی بھی تھی جو لوگوں کے احوال ومعاملات کو سامنے رکھ کر قائم کی گئی تھی۔

اس مسلک میں (صاحبین) امام ابویوسف اور امام محمد رحمۃ اللہ علیہما نے امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کی مخالفت کی ہے۔

وہ یہ کہتے ہیں کہ جب گوشت بھی وزن اور صفت کے اعتبار متعین ہے تو اس میں بیع سلم دوسری چیزوں کی طرح جائز کیوں نہ ہو؟ گوشت کا قرضہ جائز ہے اور وزنی چیزوں میں ہونے کے باعث اس میں سود کے احکام جاری ہوتے ہیں لہٰذا ہڈی جو غیر مقصود چیز ہے اس کا اختلاط بیع سلم کے ساتھ رکاوٹ نہیں بن سکتا جس طرح کھجور میں بیع سلم جائز ہے حالانکہ اس میں گٹھلی ہوتی ہے جو مقصود نہیں ہوتی ہے۔

اس استدلال سے واضح ہوتا ہے کہ امام ابویوسف اور امام محمد رحمۃ اللہ علیہما نظری پہلو کی طرف متوجہ ہوتے ہیں اور اکثر قیاس وتشبیہ سے کام لیتے ہیں مگر امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ محض قیاسات سے کام نہیں لیتے تھے کیونکہ وہ لوگوں کے اغراض ومقاصد اور ان کے درمیان مخالفت کو اپنی آنکھوں سے دیکھتے ہیں۔

امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ یہ مشاہدہ کرتے ہیں کہ موٹے اور دبلے جانور کے گوشت اور ہڈی کی کمی وزیادتی کے باعث لوگوں میں جھگڑے پیدا ہو رہے ہیں اور جن امور کو بیع سلم میں اختلاف ختم کرنے والا سمجھا جاتا ہے وہ بے فائدہ ہیں تو محض قیاس کی کرسی پر بیٹھ کر واقعات سے نظر چرا کر فتویٰ صادر نہیں کرتے تھے بلکہ امر واقع کے اعتبار سے ہر مسئلے کو دیکھتے ہیں اس لیے بیع سلم کے بارے میں بھی بنیادی قاعدہ کے مطابق یہ کہتے ہیں کہ وہ جہالت جو اختلاف کا باعث بنے، صحت عقد سے مانع ہوتی ہے اس کے تحت گوشت میں

بھی بیع سلم کی ممانعت کا فتویٰ دیتے ہیں۔

اگر قیاس کی رو سے دیکھا جائے تو کیلی و وزنی، عددی، متقاربہ اور زراعت میں بیع سلم جائز نہیں ہونی چاہیے کیونکہ زراعت تو ''مثلیہ اموال'' سے نہیں ہیں اس لیے ان میں بخرے حصے کرنا نقصان دہ ہوتا ہے اور مجموعہ کے لحاظ سے آحاد کی قیمت بدلتی رہتی ہے۔

مثلاً ایک ایکڑ زمین کی قیمت جو دس ایکڑ کے رقبہ کے اعتبار سے ہوگی، وہ سوا ایکڑ کے رقبہ میں نہیں ہو سکتی لہٰذا قیاس کی رو سے اس بیع کو جائز نہیں ہونا چاہیے تھا مگر بعض زراعت جیسے کپڑے، قالین وغیرہ میں استحساناً اس کی اجازت دی گئی ہے جن کے اوصاف کے تعین کر دینے سے مخالفت کا ڈر باقی نہیں رہتا۔

استحسان کی رو سے جواز

استحسان کی رو سے اس کے جواز کی وجہ یہ ہے کہ یہ عقد لوگوں میں مشہور ہو چکا ہے اور امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ لوگوں کے عام معمولات کی بنیاد پر قیاس کو ترک کر دینے کے قائل ہیں اگر اس میں کتاب اللہ و سنتِ رسول ﷺ کے منافی کوئی چیز نہ ہو اور جب کپڑے کی لمبائی، چوڑائی وغیرہ اور اوصاف بیان کر دیے جائیں تو اس میں بیع سلم سے اختلاف پیدا ہونے کا خطرہ باقی نہیں رہتا۔

امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کپڑے کے ''مثلیہ اشیائے'' میں نہ ہونے کے باوجود محض لوگوں کے عام معمولات کی بنیاد پر اس میں اس شرط پر بیع سلم جائز قرار دیتے ہیں کہ سامان کی اچھی وضاحت کر دی جائے اور ناواقفیت کے باعث مخالفت باقی نہ رہے تاکہ لڑائی جھگڑے کا خوف باقی نہ رہے لہٰذا اگر کسی چیز میں قیمت کی کمی و زیادتی کا اعتبار وزن پر ہے تو سامان میں صرف جنس، قسم اور اس کے طول و عرض کی وضاحت کر دینا ہی کافی نہیں ہے بلکہ وزن کے تعین بھی ان امور کے ساتھ ضروری ہیں تاکہ بعد میں کسی قسم کا اُلجھاؤ پیدا نہ ہو۔

چونکہ امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ خود بھی ریشم کے تاجر تھے اس لیے انہوں نے جو کچھ اس مقام پر بیان کیا ہے صرف نظر و قیاس کے مفروضات پر اس کی بنیاد نہیں ہے بلکہ وہ

گفتگو ایک ماہر تاجر کی حیثیت سے کرتے ہیں جس کی نظر معاملہ کے تمام پہلوؤں پر ہو۔ چنانچہ امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ ریشمی کپڑے کی بیع سلم میں طول عرض کے علاوہ وزن کے تعین کی بھی شرط لگاتے ہیں کیونکہ اس کی مالیت کا اندازہ وزن کے بغیر صحیح طور پر نہیں ہوسکتا اور طول وعرض کا اعتبار بھی بازار میں مروجہ معیار کے مطابق ہوگا تاکہ خریدار کے سپرد کرنے تک ممکن ہو سکے اور ''زراع'' (گز) کی مقدار کی وضاحت کرنا بھی ضروری ہے تاکہ مخالفت کی صورت باقی نہ رہے۔

اگر اختلاف اس معاملہ میں پیدا ہو جائے تو امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ اختلاف کے لیے واقف کار لوگوں کو حکم مانتے ہیں مثلاً اگر خریدار کپڑے کے عمدہ ہونے کی شرط لگاتا ہے اور خریدار کے سپرد کرنے کے وقت دونوں میں اختلاف پیدا ہو جاتا ہے تو خریدار کہتا ہے کہ کپڑا عمدہ نہیں ہے تو حاکم کو اس صورت میں چاہے کہ دو ایسے شخصوں کو بلائے جو اس صنعت کے ماہر ہوں کیونکہ وہ کاروباری اور فنی حیثیت سے کوئی فیصلہ نہیں کرسکتا لہٰذا اسے ان لوگوں کی طرف رجوع کرنا چاہیے جو ماہر ہوں۔

چنانچہ علامہ سرخسی رحمۃ اللہ علیہ اس مسئلہ پر گفتگو کرتے ہوئے تحریر کرتے ہیں:

اس مسئلہ میں اصول اللہ تعالیٰ کا یہ فرمان ہے:

فَاسْئَلُوْٓا اَهْلَ الذِّكْرِ اِنْ كُنْتُمْ لَا تَعْلَمُوْنَ۔

اگر وہ دونوں اہلِ صنعت اس بات پر اتفاق کریں کہ یہ کپڑا عمدہ ہے اگرچہ بہت عمدہ نہیں ہے تو خریدار کو اس کے قبول کر لینے پر مجبور کیا جائے گا کیونکہ فروخت کنندہ اس کی شرط کے مطابق مال دے رہا ہے۔

تاہم امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کپڑے کی بیع سلم میں ہر شہر کی صنعت کے تعین کو بھی مستند قرار دیتے ہیں یعنی اگر کوئی یہ شرط لگائے کہ وہ کپڑا افلاں شہر کی مصنوعات سے ہے تو یہ شرط درست سمجھی جائے گی لیکن اس کے علاوہ اگر گندم کی بیع سلم میں کسی شہر کی گندم کا تعین کردے تو یہ شرط درست نہیں ہوگی۔ چنانچہ اس کی علت بیان کرتے ہوئے علامہ سرخسی رحمۃ اللہ علیہ تحریر کرتے ہیں:

”اگر ہروی کپڑے کی شرط لگائے تو یہ شرط درست ہوگی کیونکہ اس کپڑے کے ناپید ہونے کا ڈر نہیں ہے مگر گندم کی بیع سلم میں اگر ہروی ہونے کی شرط لگا دے تو بیع سلم جائز نہیں ہوگی کیونکہ ہو سکتا ہے کہ اس شہر کی فصل کو ٹڈی تباہ کر جائے اور وہاں کچھ بھی پیدا نہ ہو۔

مگر ان دونوں میں فرق کی وجہ بالکل درست ہے کیونکہ اصل میں دونوں میں فرق یہ ہے کہ کپڑے میں ہروی ہونے کی شرط تعین مقام کا تقاضا نہیں کرتی ہے بلکہ اس کے معنی یہ ہیں کہ وہ ہراۃ کے طرز کا بنا ہوا ہو مگر گندم کی ہروی ہونے کی شرط مقام کے تعین کا تقاضا کرتی ہے۔ چنانچہ الکتاب (قدودی) کے مصنف نے اس میں وجہ فرق کی طرف اشارہ کرتے ہوئے بیان کیا ہے:

بیان جنس کے اعتبار سے ہروی کپڑا بمنزلہ گندم کے دانے ہیں، مگر گندم کے ہروی ہونے کی شرط مقرر کرنے کے معنی یہ ہیں کہ وہ پیداوار ہرات کی ہو لہٰذا جو ہرات میں پیدا نہیں ہوگی اسے ہروی نہیں کہا جائے گا کیونکہ اس میں مقام کا تعین پایا جاتا ہے۔

اس سے معلوم ہوتا ہے کہ کپڑے کی صنعت میں اختلاف کی وجہ سے حنفی فقہ اس خرید و فروخت میں خاص شہروں کی جانب نسبت کو درست قرار دیتے ہیں اور اس کی نسبت سے مقصود طرزِ صنعت ہے نہ کہ مقام کے تعین اور تجربہ پر اس کی بنیاد ہے اور وہی شخص یہ بات کہہ سکتا ہے جو بازار کے عرف کو پہچانتا ہو اور لین دین کے معاملات میں لوگوں کے مقاصد اور ان کی اغراض کا شناسا ہو۔

بیع سلم کے درست ہونے کے لیے امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ یہ شرط بھی لگاتے ہیں کہ فروخت شدہ سامان لین دین کا معاملہ طے ہو جانے سے لے کر اسے خریدار کے سپرد کرنے تک بازار میں دستیاب ہو مگر امام مالک رحمۃ اللہ علیہ صرف عقد اور خریدار کے سپرد کرنے کے وقت اس کے موجود ہونے کی شرط لگاتے ہیں اور اس کا وجود درمیان کے عرصہ میں ضروری قرار نہیں دیتے ہیں۔

امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ کے نزدیک اس کا موجود ہونا صرف تسلیم کے وقت ضروری

ہے اور عقد کے وقت موجود نہ بھی ہو تو بیع سلم درست ہو سکتی ہے۔

بیع سلم بطلان

شرائط میں اس اختلاف کی بنیاد پر اگر وہ چیز لین دین کا معاملہ طے ہو جانے سے لے کر اسے خریدار کے سپرد کرنے تک کے درمیانی عرصہ میں ناپید ہو جائے گی تو امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کے نزدیک بیع سلم باطل ہو جائے گی اور امام مالک اور امام شافعی رحمۃ اللہ علیہما کے نزدیک بھی اس عرصہ کے درمیان ناپید ہونے سے بیع سلم باطل ہو جائے گی۔

حضرت ابن عباس کے اس اثر سے امام مالک رحمۃ اللہ علیہ کے مسلک کی تائید بھی ہوتی ہے کہ:

"نبی اکرم صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم مدینہ منورہ تشریف لائے تو وہاں کے لوگ ایک سال اور دو سال کے لیے بیع سلم کرتے تھے۔ نبی اکرم صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم نے ان کے اس کاروبار کو دیکھ کر فرمایا:

> "جو شخص بیع سلم کرنا چاہتا ہے اس کو چاہیے کہ "معین کیل" (ناپنے کا پیمانہ) کے ساتھ کرے۔"

اور اس سے ظاہر ہوتا ہے کہ پھل اتنی مدت تک تازہ نہیں رہ سکتے مگر نبی اکرم صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم نے اس کے باوجود بیع سلم کی اجازت دے دی۔

ان کے ہاں دو مقرر شدہ اصولوں پر امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کے مسلک کی بنیاد ہے۔

(۱) قرضہ ادا کرنے والے کی مدت کی وجہ سے مخصوص مدت کا قرضہ فوری طور پر واجب الادا ہو جاتا ہے اور بیع سلم میں مال بھی فروخت کنندہ کے ذمہ قرض ہوتا ہے لہٰذا فروخت کنندہ کی موت کی صورت میں اس کی ادائیگی فوری طور پر ادا کی جائے گی اور اس کا ادا کرنا ورثاء کے ذمہ ضروری ہوگا۔

(۲) اس میں کوئی شک و شبہ نہیں ہے کہ ہر سودے کی صحت کے لیے یہ شرط ہے کہ فروخت کنندہ خریدار کے سپرد کرنے تک مال پر قدرت رکھتا ہو لہٰذا جب تک سپرد کرنا

واجب ہے اس قدرت کا برقرار رہنا بھی ضروری ہے اور سپرد کرنے کے وجوب کا چونکہ ہر وقت احتمال ہے لہٰذا قدرت کا برقرار رہنا بھی شرط ہوگا۔

امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ اور ان کے اصحاب ان دو اصولوں کی بنیاد پر بیع سلم میں یہ شرط لگاتے ہیں کہ سامان لین دین کا معاملہ طے ہو جانے سے لے کر اسے خریدار کے سپرد کرنے تک موجود رہے تاکہ اگر فروخت کنندہ فوت بھی ہو جائے تو اس کی ادائیگی فوری ہو سکے کیونکہ برقرار نہ ہونے کی وجہ سے اس کی ادائیگی فوری ناممکن ہے۔

ایک اعتراض اور اس کا جواب

یہاں پر یہ اعتراض سامنے آتا ہے کہ جب معاہدہ کے وقت فروخت کنندہ تندرست موجود ہے تو اس کی موت کا احتمال ایک بعید سا احتمال معلوم ہوتا ہے لہٰذا کسی شرط کے عائد کرنے کا یہ احتمال مؤجب نہیں بن سکتا جیسا کہ شافعیہ کے علمائے کرام کہتے ہیں کہ حقوق کا اثبات ''استجاب حال'' سے ہوتا ہے لہٰذا اس کی زندگی کو ''استجاب حال'' کے اصول سے باقی فرض کیا جائے گا اور اس پر عقود مسلم کی بنیاد رکھی جائے گی۔

مگر اس کا جواب یہ ہے کہ حنفیہ فقہاء نے ''استجاب حال'' کو حق کو ساقط کرنے کے لیے رکاوٹ تو تسلیم کر لیا ہے لیکن یہ کسی نئے حق کو ختم نہیں کر سکتا ہے۔

چنانچہ علامہ سرخسی رحمۃ اللہ علیہ تحریر کرتے ہیں:

''اگر یہ اعتراض کیا جائے کہ ابھی وہ زندہ ہے اور اصول ''استجاب حال'' کا تقاضا بھی یہی ہے کہ مال خریدار کو سپرد کرنے تک وہ زندہ رہے گا تو امکانی موت کی بنیاد پر لین دین کے معاہدہ کو باطل قرار کیوں دیا جائے گا؟

تو اس کے جواب میں ہم یہ کہیں گے کہ ہاں اس کی زندگی کی موجودگی ''استجاب حال'' سے تو ثابت ہوتی ہے لہٰذا یہ اس کے مال پر اس کی ملک ثابت کرنے کے لیے مستند تو ہو سکتا ہے مگر کوئی وارث اس کے مال وراثت کا حقدار نہیں بن سکتا لہٰذا اس طریق سے اس کا تسلیم پر قدرت رکھنا ثابت نہیں ہوتا حتیٰ کہ وہ چیز سپرد کرنے کے وقت تک باقی رہے اور وہ بھی زندہ ہو''۔

علامہ سرخسی رحمۃ اللہ علیہ نے تو یہ طریق استدلال اختیار کیا ہے مگر حنفی مسلک کو ثابت کرنے کے لیے کاسانی نے ایک دوسرا طریق اختیار کیا ہے۔ چنانچہ وہ تحریر کرتے ہیں:

اگر چہ اسے مال خریدار کے سپرد کرنے تک قدرت حاصل ہے مگر اس موقع تک اس کا پایا جانا مشکوک ہے اگر وہ سپرد کرنے کے وقت تک زندہ رہا تو قدرت ثابت رہے گی اور اگر اس سے قبل ہلاک ہو جائے تو ثابت نہیں رہے گی جب شبہ اس کے ثبوت میں پایا جاتا ہے تو شک ثابت نہیں ہو سکتا ہے۔’’

کاسانی کی اس گفتگو کا خلاصہ یہ ہے کہ مال خریدار کے سپرد کرنے تک کی شرط اس لیے لگائی گئی ہے کہ اس کے عندالتسلیم موجود ہونے کے بارے میں جو شک پایا جاتا ہے، وہ ختم ہو جائے۔

اور دھوکے کا امکان ختم کرنے کے لیے ہم کہتے ہیں کہ لین دین کا معاملہ طے کرتے وقت وہ موجود ہو اور پھر خریدار کو سپرد کرنے کے وقت تک وہ متواتر موجور رہے تا کہ سپرد کرنے کے وقت تک قدرت کی بنیاد فوت نہ ہو جائے۔

امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کا یہ خیال کہ سامان لین دین کا معاملہ طے ہونے سے لے کر خریدار کے سپرد کرنے تک موجود رہے، یہ مسلک ایک محتاط تاجر کا ہے جو دھوکے اور عجز کے مواقع سے بھی تجارت میں دُور رہنا چاہتا ہے تا کہ فروخت کنندہ کو جب بھی خریدار کو سامان سپرد کرنا پڑے وہ اس سے عاجز نہ سمجھا جائے اور جس شخص کو لین دین کا معاملہ طے کرتے وقت ہی اس کے پورا کرنے کا یقین نہیں ہے، وہ یقین کیسے کر سکتا ہے کہ سپرد کرنے کے وقت بھی اس کو قدرت حاصل رہے گی۔

لہٰذا امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ سپرد کرنے پر قدرت کے متعلق پوری طرح یقین حاصل کرنے کے لیے لین دین کے معاملے کے وقت اس کے موجود ہونے کی شرط لگاتے ہین تا کہ دھوکے اور عجز کا ڈر نہ رہے۔

تجارت کے دو بنیادی اصول

اس طرح اپنے فقہی مسلک کی وضاحت کرتے وقت امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ

تجارت میں دو اصول مدنظر رکھتے ہیں:

(۱) معاملہ کے ہر پہلو میں امانت و دیانت ہو۔

(۲) دھوکے اور اس کے امکان سے بچاؤ۔

ہر قسم کے دھوکے سے بچنے کے لیے امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ نے یہ شرط لگائی ہے کہ وہ چیز لین دین کا معاملہ طے ہونے سے لے کر خریدار کے سپرد کرنے تک موجود رہے مگر سپرد کرنے کے وقت کے بعد انہوں نے اس کے وجود میں غلطی سے کام لیا ہے۔ چنانچہ اگر سپرد کرنے کے وقت کے بعد وہ چیز ناپید ہو جائے اور اس نے سپرد نہ کی ہو تو امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ اس خرید و فروخت کے فسخ کا فتویٰ نہیں دیتے ہیں۔

وہ بیان کرتے ہیں کہ سپرد کرنے کے وقت تک موجود رہنے سے چونکہ وہ خرید و فروخت پختہ ہوگئی ہے اور لین دین کا معاملہ طے ہو چکا ہے لہٰذا اس کے بعد اس کے "منقطع" ہونے سے وہ خرید و فروخت فسخ نہیں ہو سکتی کیونکہ ہو سکتا ہے وہ چیز بازار میں ملنے لگے اور فروخت کنندہ سپرد کرنے کے قابل ہو جائے۔

اس بات میں امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ پورے سرگرم نظر آتے ہیں کہ لین دین کے معاملات کو ہر طرح کے دھوکے اور جہالت سے دُور رکھا جائے اس لیے بیع سلم میں مال کے سپرد کرنے کے مقام کا تعین بھی ضروری قرار دیتے ہیں لیکن اس شرط پر کہ اس میں نقل و حرکت کی ضرورت ہو اور اس پر اخراجات کا بوجھ پڑتا ہو۔

صاحبین کا اختلاف

مگر صاحبین (امام ابویوسف اور امام محمد رحمۃ اللہ علیہما) اس مسئلہ میں ان سے اختلاف رکھتے ہیں۔

وہ کہتے ہیں کہ اگر لین دین کے معاملے کے وقت مال سپرد کرنے کے مقام کا تعین نہ کیا جائے تو جس مقام پر لین دین کا معاملہ ہوا تھا وہی سپرد کرنے کا مقام سمجھا جائے گا۔

یہ بات بالکل درست اور قابلِ تسلیم ہے کہ پہلے پہل امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کی بھی وہی رائے تھی جو امام ابویوسف اور امام محمد رحمۃ اللہ علیہما کی ہے مگر بعد میں جب انہوں نے

یہ دیکھا کہ مقام کے عدم تعین سے اس معاملہ میں فساد کا امکان پیدا ہو جاتا ہے اور اختلاف پیدا ہوتے ہیں تو انہوں نے اپنی تبدیل کر لی اور مقام تسلیم کی شرط لگانا ضروری سمجھا۔

لہٰذا اس مسئلہ میں پہلے ہم امام ابو یوسف اور امام محمد رحمۃ اللہ علیہ کے دلائل بیان کرتے ہیں جو حقیقت میں امام ابو حنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کا پہلا مسلک تھا اور پھر ان کی دوسری رائے کے دلائل بیان کریں گے جو انہوں نے فقیہہ قواعد سے صرف نظر کر کے اپنے ذاتی تجربہ کی بنیاد پر اختیار کی تھی۔

ایسے لین دین میں اس مقام کا ذکر کرنے کی ضرورت نہیں ہے جہاں سامان خریدار کے سپرد کیا جائے گا بلکہ یہی سمجھا جائے گا کہ جس مقام پر لین دین کا معاملہ طے ہوا ہے اسی جگہ پر فروخت شدہ سامان خریدار کے حوالے کر دیا جائے گا۔

(۱) لین دین کا مقام ہی سپرد کرنے کا مقام ہے لہٰذا جہاں فروخت کنندہ اور خریدار نے لین دین کا معاملہ طے کیا ہے وہی خریدار کو سامان سپرد کرنے کا مقام متعین ہوگا۔

(۲) بیع سلم میں مال قیمت کے مقابلہ میں قرض ہوتا ہے جس کا ادا کرنا فروخت کنندہ کے ذمہ لازم ہے لہٰذا لین دین کے مقام پر ہی اس کی ادائیگی ضروری ہوگی کیونکہ سامان پر مجلس میں قابض ہونا بیع سلم کی صحت کے لیے شرط ہے لہٰذا سپرد کرنے کا مقام بھی اسی کو قرار دینا چاہیے اور یہ کہ خریدار کسی دوسرے مقام کی شرط کرے۔

(۳) مال خریدار کی طرف سے فروخت کنندہ پر قرض ثابت ہوتا ہے۔

لہٰذا اس قرض کا بدل جس مجلس میں دیا گیا ہے اسی مقام پر وہ اس کو وصول کرنے کا حقدار سمجھا جائے گا کیونکہ اس کی ملکیت اس مقام پر ثابت ہو چکی ہے لہٰذا وہیں اس کو ادا کرنا چاہیے۔

مثلاً کسی مجلس میں ایک شخص چیز خریدتا ہے تو وہ چیز اس کو وہیں قبضہ میں لے لینی چاہیے کیونکہ اس کی ملکیت اس مجلس میں ثابت ہو چکی ہے۔

امام ابو حنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کے مذہب اوّل کی بنیاد ان تین دلائل پر ہے اور یہ تینوں دلائل قیاسات فقہی کی حیثیت رکھتے ہیں جن میں احکام و اتقان پایا جاتا ہے اور لین دین

کے معاہدوں میں بھی وہ قواعد منطبق ہوتے ہیں۔

”مثلاً سمندر کے اندر کشتی میں بیٹھا ہوا ایک شخص سودا کر لیتا ہے تو کیا سامان سپرد کرنے کے مقررشدہ وقت میں اس کشتی کو سپرد کرنے کا مقام قرار دیا جائے گا۔

یہ دلیل امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کی رائے کے ثبوت کے لیے ستون کی حیثیت رکھتی ہے اور غالباً اسی دلیل کی بنیاد پر وہ اپنی پہلی رائے کو تبدیل کرنے پر مجبور ہوئے کیونکہ انہیں ان کے تجربہ نے یہ بتایا کہ سامان سپرد کرنے کے مقام کے متعین نہ ہونے سے مخالفت پیدا ہوتی ہے، لین دین کا معاملہ طے کرنے کے مقام کا تعین نہ تو اختلاف کو ختم کرسکتا ہے اور نہ ہی اس کے دائرہ کو محدود کرسکتا ہے۔

(۴) امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کی دوسری دلیل یہ ہے کہ لین دین کا معاملہ بذاتِ خود کسی مقام کو متعین نہیں کرتا کیونکہ اگر کسی مقام کا تعین نفس عقد سے ہوجاتا ہے تو اس کا تبدیل ہونا شرط سے جائز نہ ہوگا کیونکہ یہ تبدیلی عقد کے تقاضے کے منافی تھی جب بالاتفاق اس کی تبدیلی کی شرط جائز ہے تو اس سے معلوم ہوا کہ عقد نفس سے وہ متعین نہیں ہوجاتا۔

مگر یہ اعتراض اس دلیل پر ہوسکتا ہے کہ عرف میں جو شرائط جاری ہوتی ہیں یا نصوص جن شرائط کے ساتھ وارد ہوتی ہیں، بعض صورتوں میں ان کی رو سے عقد کے تقاضے سے زائد احکام لازم ہوجاتے ہیں۔

مثلاً عقد کے تقاضے کی رو سے تو عقد کے بعد مال پر خریدار کی ملک ثابت ہوجانا چاہیے مگر جب معاہدہ ضیاد کی شرط کے ساتھ ہو تو ملک ثابت نہیں ہوگی۔

اگرچہ اس دوسری قیاسی دلیل کی تردید دوسرے قیاس سے ہوتی ہے مگر پہلی دلیل عملی ہے جس کی تردید ممکن نہیں ہے۔

سامان سپرد کرنے کا مقام معین نہ کرنے کی صورت میں جس مقام پر لین دین کا معاملہ طے ہوا ہے اسی جگہ پر فروخت شدہ سامان خریدار کے سپرد کیا جائے گا اس کے یقین میں یہ دلیل بیان کی جاتی ہے کہ مثلاً کسی شے کے ہلاک ہوجانے اور قرض کی صورت میں

ان کا مقام استحقاق کے لیے متعین ہوتا ہے یہاں بھی ایسے ہی ہے تو اس کا جواب یہ ہے کہ ہلاک ہو جانے یا قرض کی صورت میں استحقاق کا تعین تو اس لیے ہے کہ ان میں استحقاق ثابت ہو جاتا ہے اگر ان دونوں سبب کو سپرد کرنے کا مقام قرار دے لیں تو اس پر کسی کے لیے بھی نقصان لازم نہیں آتا۔

اسی طرح عقد وجود کے بعد مجلس عقد میں فوری طور پر سامان کا ادا کرنا واجب ہوتا ہے مگر مال کی یہ حیثیت بیع سلم میں نہیں ہے کیونکہ اس میں مال سپرد کرنے کا مقام عقد وجود کے بعد فوری طور پر نہیں ہوتا بلکہ مقررہ شدہ وقت ہوتا ہے اور فوراً مال سپرد کرنا تاکہ فروخت کنندہ اور خریدار دونوں کو فائدہ حاصل ہو کیونکہ اگر ایک مکان ان دونوں کا قرار دیا جائے تو پھر ان کا زمانہ بھی ایک ہونا چاہیے لیکن ان میں زمانی مساوات نہیں ہے لہٰذا مکانی مساوات میں طبیعت عقد کے منافی ہوگی۔

مگر امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کی دوسری رائے حقیقت پر مبنی ہے اور قیاسات کی حیثیت صرف تقویت اور تائید کے لیے ہے اور امام ابو یوسف، امام محمد رحمۃ اللہ علیہما کا مسلک صرف فکری ہے جس کا حقیقت سے کوئی تعلق نہیں ہے۔

امام ابوحنیفہ، امام ابو یوسف اور امام محمد رحمۃ اللہ علیہم کے درمیان سامان سپرد کرنے کے مقام کے تعین اور عدم تعین میں اس وقت یہ اختلاف ہے جب اخراجات کا بوجھ سامان کی نقل وحرکت پر پڑتا ہو مگر سامان کو اُٹھا کے لے جانا مشکل نہ ہو تو کسی کے نزدیک بھی سامان سپرد کرنے کے مقام کا تذکرہ شرط نہیں ہے۔

اس صورت میں امام ابو یوسف اور امام محمد رحمۃ اللہ علیہما اپنے اصول کے مطابق لین دین کا معاملہ طے ہونے کے مقام کو بھی سامان خریدار کے سپرد کرنے کا مقام قرار دیتے ہیں اور ایک عملی تاجر ہونے کی حیثیت سے امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ سامان خریدار کے سپرد کرنے کے لیے کسی مقام کی پابندی ضروری قرار نہیں دیتے تھے۔

اس صورت میں سامان خریدار کے سپرد کرنے کے مقام کی شرط مفید بھی نہیں ہے لہٰذا اگر یہ شرط لگائی بھی جائے تو لغو قرار پائے گی۔ چنانچہ علامہ سرخسی رحمۃ اللہ علیہ تحریر کرتے

ہیں:

''کسی ایسی شرط کا ذکر کرنا بے فائدہ ہے جو غیر مفید ہو کیونکہ جب مال اُٹھا کے لے جانے میں کوئی مشقت نہ ہو تو فریقین کا مختلف جگہ پر موجود ہونا اس کی مالیت پر اثر انداز نہیں ہوسکتا کیونکہ مالیت میں اختلاف تو مال کم یا زیادہ ہونے کی وجہ سے ظاہر ہوتا ہے، جگہ کے اختلاف سے تو اس وقت اس کی مالیت پر اثر پڑتا ہے جب مال اُٹھا کے لے جانے میں مشقت ہو مثلاً گندم یا ایندھن کی لکڑی ''مصر اور سوادِ مصر'' دونوں جگہ دستیاب ہوسکتی ہے مگر مصر میں مہنگی ملتی ہے تو یہ مہنگی صرف مکان کے اختلاف کی بنیاد پر ہے۔''

اس سے معلوم ہوتا ہے کہ جب مال اُٹھا کے لے جانے میں مشقت ہو تو امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کے نزدیک مال سپرد کرنے کے مقام کی شرط کاروباری اصول کے مطابق ہے کیونکہ وہ عملی امور پر اپنے نظریات کی بنیاد رکھتے ہیں۔

بیع سلم کی صحت کے لیے قیمت مقرر کرنا بھی شرط ہے یعنی قیمت کی جنس، مقدار اور صفت کو صراحت یا کم از کم اشارہ سے بیان کر دیا جائے پھر اگر قیمت کے طور پر وہ زرِ معاوضہ ادا کیا جا رہا ہو جو عام طور پر رائج ہے تو امام ابوحنیفہ، امام ابو یوسف اور امام محمد رحمۃ اللہ علیہم تینوں کے نزدیک اشارہ ہی تعین ہوسکتی ہے۔

لیکن اگر وہ ''مثلیہ اشیائے'' سے ہے تو امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کے نزدیک اشارہ کے علاوہ جنس، قسم اور مقدار کی وضاحت کر دینا بھی ضروری ہے خواہ وہ معین ہی کیوں نہ ہو اس مسلک میں امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کے ساتھ سفیان ثوری بھی ہے اس طرح اپنے مسلک کے مطابق ''بدلِ عقد'' کی تعریف امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ ہر ممکن ذریعہ سے ضروری سمجھتے ہیں اس لیے قیمت کے طور پر وہ زرِ معاوضہ ادا کیا جا رہا ہے جو عام طور پر رائج ہے تو اس میں اشارہ کر دینا ہی کافی خیال کرتے ہیں مگر ''مثلیات'' میں جنس، قسم اور مقدار کی وضاحت کرنا ضروری قرار دیتے ہیں لیکن امام ابو یوسف اور امام محمد رحمۃ اللہ علیہما ان میں بھی صرف اشارہ کو کافی سمجھتے ہیں لہٰذا ہم یہاں دونوں نظریوں کی وضاحت کرتے ہیں۔

امام ابو یوسف اور امام محمد رحمۃ اللہ علیہما یہ دلیل پیش کرتے ہیں کہ سامان کی معرفت اس حد تک ضروری ہے جس سے اختلاف کا ڈر ختم ہو جائے اس قسم کی معرفت کے لیے صرف اشارہ ہی کافی ہے اور اس کے علاوہ مزید کسی قسم کی تعریف کی ضرورت نہیں ہے اور نہ ہی معروف زر معاوضہ اور مثلیات کے درمیان اس سلسلہ میں کوئی فرق پایا جاتا ہے کیونکہ جب اشارہ سے کسی مثلی چیز کا تعین ہو جائے تو اس میں معروف زر معاوضہ میں کچھ فرق نہیں ہوتا ہے۔

یہ دلیل تو امام ابو یوسف اور امام محمد رحمۃ اللہ علیہ کی ہے مگر امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ بیان کرتے ہیں کہ ''مثلیات'' میں مقدار اور صفت کی جہالت بعض اوقات مال نفسی میں جہالت کا باعث بنتی ہے اور مال میں جہالت کی وجہ سے مخالفت کا پیدا ہونے کا ڈر رہتا ہے کیونکہ مثلی اشیاء میں ''تبعیض'' نقصان دہ نہیں ہوتی اور کبھی استحقاق صرف بعض حصہ پر ہوتا ہے لہٰذا باقی بچے ہوئے اس قسم کے دوسرے مال کا مقابل ہو سکتا ہے اور جب سامان اصل مقدار کے اعتبار سے معلوم نہ ہو تو یہ معلوم نہ ہو سکے گا کہ مال کا کس قدر حصہ اس قیمت کے مقابلہ میں ادا کرنا ضروری ہے؟ لہٰذا قیمت کی مقدار سے جہالت مال میں جہالت کا باعث بنے گی اور یہ مخالفت کا سبب بن جائے گی لہٰذا عقد مسلم کے لیے فاسد ہو گی۔

اس سے معلوم ہوتا ہے کہ امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کا نظریہ دقیق ہونے کے علاوہ عملی بھی ہے اور مشاہدات کی روشنی میں انہوں نے یہ مسلک قائم کیا ہے۔

امام ابوحنیفہ، امام ابو یوسف اور امام محمد رحمۃ اللہ علیہم کے درمیان اس اختلاف پر چند فروعی مسائل مرتب ہوتے ہیں جن کو ہم یہاں بیان کرتے ہیں۔

(۱) ثمن اور مبیع

جب زر معاوضہ دو قسم کے مال کے عوض دیا جائے۔ مثلاً دو قسم کی روئی ایک سو پونڈ کے بدلے خریدی جائے تو امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ اس صورت میں تو یہ کہتے ہیں کہ ہر قسم کے لیے زر معاوضہ سے الگ الگ مقدار متعین کی جائے اور امام ابو یوسف اور امام محمد رحمۃ اللہ علیہما اس کو ضروری خیال نہیں کرتے بلکہ اجمالی تعریف اور قبضہ لینا کافی سمجھتے ہیں۔

(۲) جب زر معاوضہ دو مختلف اقسام پر مشتمل ہو اور مال ایک ہی ہو مثلاً زر معاوضہ درہم و دینار پر مشتمل ہو اور مال صرف ایک قسم کی روئی ہو تو امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ اس صورت میں عقد مسلم کو فاسد قرار دیتے ہیں اور امام ابو یوسف اور امام محمد رحمۃ اللہ علیہما اس کی صحت کے قائل ہیں۔ چنانچہ علامہ کاسانی صاحب ''البدائع'' میں اس مسئلہ میں اختلاف کی بنیاد بیان کرتے ہوئے تحریر کرتے ہیں:

''اس اصول پر اس کے مبنی ہونے کی وجہ یہ ہے کہ امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کے نزدیک زر معاوضہ کی مقدار کا وضاحت کرنا ضروری ہے لہٰذا جب دو مختلف چیزوں کے مقابلہ میں ایک زر معاوضہ ہوگا تو اسے قیمت کے لحاظ سے تقسیم کیا جائے گا نہ کہ اجزاء کے لحاظ سے اور زر معاوضہ سے ہر حصہ کا تعین ظن کی بنیاد پر ہوگا اس لیے ہر ایک قسم کے مقابلہ میں جس قدر زر معاوضہ آتا ہے وہ مقدار مجہول ہوگی اور صاحبین (امام ابو یوسف اور امام محمد رحمۃ اللہ علیہما) کے نزدیک چونکہ مقدار کا مقرر کرنا شرط نہیں ہے اس لیے اس کا مجہول ہونا عقد کے لیے نقصان دہ نہیں ہوسکتا۔''

امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ اور صاحبین (امام ابو یوسف اور امام محمد رحمۃ اللہ علیہما) کے نزدیک بیع سلم کی ملاقات ہی میں قیمت پر قبضہ ضروری ہے لہٰذا اگر ملاقات ختم ہو جائے اور قیمت پر قبضہ نہ کیا ہو تو عقد مسلم باطل ہو جائے گا کیونکہ اس صورت میں قرض کی قرض سے خرید و فروخت لازم آئے گی اور یہ کسی بھی صورت میں جائز نہیں ہے جیسا کہ حدیث میں منقول ہے کہ نبی اکرم صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم نے قرض کو قرض کے بدلے فروخت کرنے سے منع فرمایا ہے۔

اور اس عقد کا تقاضا بھی یہی ہے کہ اس میں قیمت پر فوراً قبضہ کر لیا جائے کیونکہ ''مسلم'' یا ''سلف'' کے معنی ہی پیشگی مال دینے کے ہیں جیسا کہ حدیث مبارکہ میں ہے:

من اسلف فلیسلف فی کیل معلوم۔

جو شخص بیع سلف کرے اسے مقرر شدہ (اناج میں) ایسا کرنا چاہیے''۔

اس مسلک میں امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ سے امام شافعی اور امام احمد رحمۃ اللہ علیہما بھی

اتفاق کرتے ہیں اور امام مالک رحمۃ اللہ علیہ نے بھی اصولاً اس نظریہ کو تسلیم کیا ہے کیونکہ قیمت کے مقرر شدہ ہونے کی شرط کو وہ ناجائز تصور کرتے ہیں مگر قیمت پر قبضہ کے معاملہ میں وہ غلطی سے کام لیتے ہیں اور اس میں ایک یا دو دن کی تاخیر سے معاہدہ کو باطل قرار نہیں دیتے ہیں اس بنیاد پر امام مالک رحمۃ اللہ علیہ نہ تو عقد کی صحت کی بقاء کے لیے ملاقات میں قیمت کے قبضہ کو شرط قرار دیتے ہیں اور نہ قیمت کی ادائیگی کی تاریخ مقرر کرتے ہیں۔ چنانچہ امام مالک رحمۃ اللہ علیہ کی تشریح کرتے ہوئے علامہ سرخسی رحمۃ اللہ علیہ تحریر کرتے ہیں:

”امام مالک رحمۃ اللہ علیہ کے نزدیک ایک دو دن تک قیمت پر قبضہ نہ کیا جائے تو جائز ہے مگر اس شرط پر کہ وہ مقرر شدہ نہ ہو کیونکہ خرید و فروخت میں قیمت کی حیثیت یہ ہوتی ہے کہ اسی ملاقات میں اس پر قبضہ کرنا ضروری نہیں ہے مگر شرط یہ ہے کہ قیمت نقد ہو تاکہ اُدھار کی خرید و فروخت اُدھار کے ساتھ لازم نہ آئے جو شرعی لحاظ سے حرام ہے اور نقد کی صفت ایک دو دن کی تاخیر سے فوت نہیں ہوتی ہے۔“

بہر حال ملاقات کے اندر قیمت پر قبضہ ضروری ہے تاکہ عقد باطل نہ ہو مگر فقہاء نے اس بات کی وضاحت کی ہے کہ قیاس کی رو سے اگر قیمت سامان کی صورت میں ہو تو ملاقات میں اس پر قبضہ شرط نہیں ہے کیونکہ قبضہ کی شرط ملاقات میں اس لیے لگائی گئی تھی کہ قرض کی خرید و فروخت قرض سے لازم نہ آئے لیکن یہاں یہ صورت نہیں ہے بلکہ سامان کے عوض اُدھار سے ہے۔

دوسرا تعین اور عقد مقام کی بنیاد پر ملکی مذہب کے علمائے کرام عقد نفس سے قیمت کی ملکیت فروخت کنندہ کی طرف منتقل کر دیتے ہیں لہٰذا اس کا حق متعین کرنے کے لیے قبضہ کی ضرورت نہیں ہے کیونکہ اس کا حق تو اس کو مل چکا ہے۔

یہ تو قیاس کی رو سے ہے مگر استحسان کی رو سے قیمت کے سامان ہونے کی صورت میں بھی مالکی مذہب کے علمائے کرام قبضہ ضروری سمجھتے ہیں۔

اس استحسان کی وجہ تو یہ ہے کہ غالب اور عام احکام پر احکام کی بنیاد ہو اور وہ چیز

احکام کا مبنی نہیں بن سکتی جو نادر الوقوع ہو اور عام طور پر لین دین کے معاملات میں قیمت معین نہیں ہوتی اس لیے فتویٰ کثرت کی رو سے دیا جائے گا اور قلیل اور نادر الوقوع کا اعتبار نہیں کیا جائے گا۔

فقہاء نے عقد کو بطلان سے بچانے کے لیے ملاقات میں قبضہ کی شرط ہونے کی وجہ سے ضیادات کی ممانعت کی ہے جو عقد کے حکم کو ملاقات سے ختم کرنے کا موجب بنتے ہوں یا جو ضیاد ایک یا دونوں طرف سے عقد کو لازم قرار نہ دیتے ہوں اس لیے وہ کسی فریق کو اسی بنیاد پر حق نہیں دیتے کہ وہ ضیاد کی شرط لگائے اس لیے کہ مکمل قبضہ سے رکاوٹ پیدا ہوتی ہے کیونکہ قبض تو اس ملکیت کی بنیاد پر مکمل ہوتا ہے جس کو عقد ثابت کرتا ہے اور ثبوت احکام سے شرط رکاوٹ ہوتی ہے اور اسی شرط کی موجودگی میں عقد قائم نہیں ہو سکتا ہے لہٰذا زر معاوضہ میں فروخت کنندہ کی ملکیت بھی ثابت نہیں ہوگی۔

لہٰذا اپنے لیے اگر ایک فریق شرط ضیاد کر لے گا اور اس شرط پر وہ دونوں الگ ہو جائیں تو عقد ناتمام رہے گا اگرچہ قبضہ مکمل ہے کیونکہ ملک پر یہ قبضہ مبنی نہیں ہے۔

لیکن اگر تفریق ملاقات سے پہلے صاحب ضیاد شرط ضیاد کو ختم کر دے اور سامان پر قبضہ کرے تو عقد درست ہو جائے گا کیونکہ ملاقات میں قبضہ مکمل ہونے کی وجہ سے جو سبب بطلان بنتا تھا، وہ ختم ہو جاتا ہے اس بنیاد پر عقد درست ہو جائے گا اور قبضہ کی درستگی عقد کے لیے شرط نہیں تھی بلکہ اس درستگی کو برقرار رکھنے کے لیے ضروری تھا کہ قرض کی بیع قرض سے لازم نہ آئے۔

مگر امام زفر رحمۃ اللہ علیہ بیان کرتے ہیں کہ بنیادی قاعدہ یہ ہے:

"جو عقد فاسد ہو وہ فساد کا سبب ختم ہونے سے درست نہیں ہوگا۔"

لہٰذا شرط ضیاد کے ساقط کر دینے سے یہ عقد دوبارہ درست نہیں ہو سکتا ہے۔

مثلاً ایک شخص مقرر شدہ قیمت پر چیز فروخت کرتا ہے اور اس کی مقررہ مدت غیر معین ہے تو اس صورت میں اگر خریدار مدت مقرر کرنے کا حق ساقط کر دے تو عقد دوبارہ درست نہیں ہوگا مگر تینوں آئمہ (امامِ اعظم، امام ابو یوسف اور امام محمد رحمۃ اللہ علیہم) کے نزدیک

اگر اس ملاقات میں فساد کا سبب زائل کر دیا جائے تو بلاشبہ وہ درست ہو جائے گا۔

ان کے نزدیک دیکھنے کا اختیار بھی ثابت نہیں ہو سکتا لہٰذا معاوضے کے قرض ہونے کی صورت میں دیکھنے کا اختیار نہ تو معاوضے میں ثابت ہو سکے گا اور نہ مال کی صورت میں کیونکہ اس کا ثبوت کسی ایک میں بھی مفید نہیں ہے کیونکہ وہ قرض ہے اور دیکھنے کا اختیار معاوضات معینہ میں ثابت ہوتا ہے۔

اگر معاوضے تعین سے معین ہو جائیں تو ضیاد رویت اور عیب دونوں ثابت ہو جاتے ہیں کیونکہ دونوں مال مسترد کر دینے کی صورت میں فسخ کا فائدہ دیتے ہیں۔ نیز ضیاد عیب قبضہ کی وجہ سے تمام صفت کی رکاوٹ نہیں ہوتی۔

عقد مسلم کے جو احکام امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ سے منقول ہیں' یہ ان پر سرسری نظر ہے اگرچہ نہایت اختصار سے یہ احکام بیان کیے گئے ہیں مگر ایک ماہر تاجر کی روح ان میں نظر آ سکتی ہے جو لوگوں کے حالات و معاملات سے خوب آگاہ ہے اور تجارت کے طریقے کار کو اچھی طرح سمجھتا ہے اور جو سودے منڈیوں میں ہوتے ہیں اور ان کے درمیان جو چیزیں مخالفت کا موجب بنتی ہیں' ان کو خوب جانتا ہے۔

چنانچہ سابقہ اوراق سے اس بات کا اندازہ ہو سکتا ہے کہ امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کس طرح مہارت کے ساتھ اپنے تجربات کی روشنی میں احکام کا استنباط کرتے ہیں۔

معاشی احکام کا مطالعہ

چند اصطلاحات عقود

امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کے دور میں معاہدوں کی یہ چند شکلیں کثرت کے ساتھ تاجروں کے درمیان رائج تھیں اور ان بیوع کے بارے میں امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ نے کتاب اللہ، سنتِ رسول ﷺ اور اصولِ شریعت کی روشنی میں جو اصول مستنبط کیے تھے، وہ اس دور کی روح تھے اور نہایت دقت کے ساتھ لوگوں کی عرف پر دلالت کرتے ہیں کیونکہ احکام کا استنباط کرتے وقت امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ نے اسلامی شریعت کے اصول کو عموماً اور بیوع کے بارے میں خاص طور پر موافقت پیدا کرنے کی کوشش کی ہے۔

اور جس صورت میں مخالفت پیدا ہونے کا خوف نظر آیا ہے اس سے دُور رہے ہیں۔

چنانچہ ان معاہدوں کے بعض احکام کو ہم اپنی کتاب کے اس حصہ میں بیان کرتے ہیں جو امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ نے مستنبط کیے تھے تاکہ ان سے امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کی بحیثیت تاجر کے عقل وفہم، دینی روح اور ان کی اسلامی سیرت کا اندازہ ہو سکے مگر ان کے بعض احکام بیان کرنے سے قبل ان کی تعریفات کا ذکر کرنا ضروری سمجھتے ہیں تاکہ معزز قارئین بصیرت کے ساتھ ان کے احکام کو سمجھ سکیں۔

اس تفصیل سے معلوم ہوتا ہے کہ ”مراجعت، تولیت، اشتراک اور وضیعت“ میں معاوضے کا تعین پہلی قیمت کے اعتبار سے کیا جاتا ہے اس لیے امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ اور ان کے اصحاب کے نزدیک ان معاہدوں کی درستگی کے لیے یہ شرط ہے کہ خریدار کو پہلی قیمت کا علم ہو۔

اگر فروخت کنندہ مجمل طور پر یہ کہہ دے کہ میں نے تیرے ہاتھ یہ چیز دس روپے کے منافع پر فروخت کر دی ہے یا اصل قیمت سے اتنی کمی کے ساتھ فروخت کر ڈالی یا اس قیمت پر فروخت کرتا ہوں جس قیمت پر خریدی تھی تو یہ معاہدے اس وقت تک درست نہیں ہو سکتے جب تک پہلی قیمت کا علم خریدار کو نہ ہو اور اس کے بعد وہ بیع کو قبول نہ کرے اگر اصل قیمت کا علم ہونے کے بعد اس ملاقات میں اس پر رضامندی کا اظہار کر دے گا تو بیع درست سمجھی جائے گی ورنہ باطل ہو گی کیونکہ بیع کی درستگی کے لیے مکمل رضامندی شرط ہے اور جب تک کسی چیز کی اصل قیمت کا درست علم نہیں ہو گا اس پر مکمل رضامندی حاصل نہیں ہو سکتی ہے لہٰذا اس ملاقات میں اس کو اختیار حاصل ہو گا کہ اصل قیمت معلوم کر لینے کے بعد اس بیع کو قبول کر لے یا پھر اس کو مسترد کر دے۔

امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ اور ان کے اصحاب نے پہلی اور دوسری قیمت میں اضافہ اور نقص کے اعتبار سے پوری طرح مماثلت پیدا کرنے کے لیے یہ شرط لگائی ہے کہ پہلی قیمت ''مثلی اشیا'' سے ہو یعنی اس طرح کی چیزیں بازار میں دستیاب ہوں، وہ غیر مثلی یا زر معاوضہ سے نہ ہو تا کہ اس قسم کی پہلی قیمت کا درست طور پر اندازہ ہو سکے اور اس کے مطابق دوسری قیمت کو جانچا جا سکے۔

اگر وہ زر معاوضہ سے ہو گی تو درست طور پر پہلی قیمت کی تعین نہیں ہو سکے گی بلکہ اس میں ظن کو دخل ہو گا جب ان کی جنس، قسم، مقدار اور صفت معلوم ہو گی تو دوسری قسم کو بھی اسی جنس، قسم اور صفت کے اعتبار سے کم یا زیادہ متعین کیا جا سکتا ہے اور زر معاوضہ میں یہ نہیں ہو سکتا ہے۔

[illegible]

مگر بیوع کی ایک مذکورہ صورت ایسی ہے جس میں زر معاوضہ قیمت بن سکتی ہیں مثلاً بیع اول میں جو رات قیمت قرار پائی تھی دوسرا خریدار ان کا مالک بن جائے تو اس صورت میں عقد ''مراجعت، تولیت اور وضیعت'' اس پر جائز ہو سکتا ہے کیونکہ یہ بعینہ زر معاوضہ ہے بلکہ مقدار اور صفت میں مماثلت ہے یہ اولیٰ ہے اس لیے کہ اس صورت میں اتحاد پایا جاتا ہے اور جو کمی یا زیادتی عقد میں مقرر کی جائے گی وہ یقینی طور پر معلوم ہو

جائے اور اس میں ظن کو دخل نہیں ہوگا۔

فروخت کنندہ مال پر بسلسلہ ضروریاتِ اصلی جو کچھ خرچ کرے گا، وہ اصل لاگت میں شامل ہو سکتا ہے۔ مثلاً مال کپڑا ہو تو درزی، رنگ ریز وغیرہ کی اُجرت اس میں شامل ہو سکتی ہے۔

اسی طرح اگر مال چوپایہ جانور ہو تو اس کا چارہ وغیرہ اور اس کے محافظ کی اُجرت شامل ہو سکتی ہے۔

قیمت کے ساتھ اخراجات کے اضافہ اور عدم اضافہ کے بارے میں بنیادی قاعدہ یہ ہے کہ جو چیز تاجروں کے عرف میں شامل ہو سکتی ہے، اصل لاگت کے ساتھ اسے شامل کیا جا سکتا ہے اور عرف میں جو چیز شامل نہ ہو سکتی ہو اس کا اضافہ جائز نہیں ہے اور اسی چیز کا اضافہ عرف میں جائز ہے جو اس چیز کی قیمت میں ظاہری یا باطنی اعتبار سے اضافہ کا باعث بنتی ہو لہٰذا جب کسی چیز کی قیمت میں نقل مکاں سے اضافہ ہو تو نقل و حمل کی اُجرت بھی اس میں شامل ہو سکتی ہے۔ چنانچہ علامہ سرخسی رحمۃ اللہ علیہ بیان کرتے ہیں:

”تاجروں کا عرف بیع مراجعت میں مستند ہے اور جس چیز کا اضافہ عرف میں جائز سمجھا جاتا ہے اس کو شامل کر لیا جائے گا۔ مثلاً ”قصادت، خیاطت“ وغیرہ۔ جس سے اس چیز کی قیمت میں ظاہری یا باطنی طور پر اضافہ ہو، اسے زرِ معاوضہ کے ساتھ شامل کرنا جائز ہے۔

اسی طرح معاوضے میں نقل و حمل کا کرایہ بھی شمار ہو سکتا ہے چونکہ جگہ کے اختلاف کی وجہ سے چیزوں کی قیمتوں میں کمی و زیادتی ہوتی رہتی ہے مگر اس کے باوجود اگر وہ یہ زائد اخراجات علیحدہ سے بیان کرنے کی بجائے معاوضے کے ساتھ شامل کر کے یہ کہے کہ یہ چیز مجھے اتنے میں پڑتی ہے تو یہ جھوٹ سمجھا جائے گا۔“

فروخت کنندہ پہلی قیمت میں کچھ اضافہ کر دے اور اس کو خریدار قبول کر لے تو زیادتی اور اصل دونوں کو قیمت قرار دیا جائے گا کیونکہ وہ زیادتی خریدار کے راضی ہو جانے کی وجہ سے اصل قیمت کی طرح ہوگی۔

اس مسئلہ میں امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ سے امام زفر رحمۃ اللہ علیہ نے اختلاف کیا ہے۔

امام شافعی کی تائید

امام زفر رحمۃ اللہ علیہ کی تائید امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ نے بھی کی ہے کیونکہ وہ زیادتی ان کے نزدیک ''مستقل فیہ'' کی حیثیت رکھتی ہے لہٰذا اصل عقد کے ساتھ ملحق نہیں ہوسکتی اور اس کے تسلیم کی شرائط باقی سبات کی طرح ہیں۔

اسی بنیاد پر قیمت کی کمی کی صورت میں اختلاف پیدا ہوگا۔ امامِ اعظم، امام ابویوسف اور امام محمد رحمۃ اللہ علیہم کے نزدیک جو قیمت کمی کے بعد باقی رہ جائے گی اس پر بیع مراجعت ہوسکے گی مگر وہ کمی امام زفر اور امام شافعی رحمۃ اللہ علیہما کے نزدیک مستقل ہبہ میں شمار ہوگی لہٰذا اصل عقد کے ساتھ ملحق نہیں ہوسکتی۔ امام شافعی اور امام زفر رحمۃ اللہ علیہما کی یہ دلیل ہے۔

''عقد میں قیمت کا استحقاق زرِ معاوضہ کی وجہ سے ہوتا ہے اور پورے کا پورا مال اوّل خریدار کی ملک ہے اور جب تک عقد باقی ہے، وہ مال خریدار کی ملک میں رہے گا لہٰذا معاوضہ کی صورت میں اضافہ کی ملک نہیں ہوسکتی ہے اور یہی صورت قیمت کی کمی کی ہے کیونکہ عقد کی وجہ سے فروخت کنندہ پوری قیمت کا مالک بن جاتا ہے لہٰذا قیمت کی کمی فسخ عقد کے سوا جائز نہیں ہوگی اور فسخ ایک طرف سے نہیں ہوگا بلکہ دونوں طرف ہوگا۔''

یہ دلیل امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کی ہے کہ دونوں طرف کی رضامندی سے عقد کا اتمام ہوتا ہے لہٰذا عقد کی بنیاد دونوں طرف کی رضامندی پر ہوگی جب وہ کسی قیمت پر باہم رضامندی سے متفق ہو جائیں گے تو وہ عقد جائز ہوگا لہٰذا باہمی رضامندی سے تبدیلی بھی جائز ہوگی۔

اور اس کی بنیاد سنئے دلی رضامندی اور حسن معاملہ پر ہوگی اور اس کے لیے کبھی قیمت میں کمی و زیادتی کرنی پڑتی ہے اور کبھی ایک شکل سے دوسری شکل میں تبدیل کرنا پڑتا ہے۔

چونکہ عقد میں دونوں با اختیار ہیں اس لیے وہ ہر طرف سے تصرف کر سکتے ہیں جب وہ اصل عقد میں اپنی رضامندی سے تبدیلی کر سکتے ہیں تو جزوی تبدیلی پر بدرجہ اولی قدرت رکھتے ہیں مگر ان کے مخالفین مکمل طور پر فقہی قیاسات سے کام لیتے ہیں اور واقعات پر ان کی نظر نہیں ہے اس لیے امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ اصل عقد کے ساتھ کمی بیشی کو شامل کرتے ہیں اور اس کی بنیاد حسن معاملہ کو قرار دیتے ہیں اور عقد کو حتمی اور قطعی قرار نہیں دیتے اور اس قسم کے تصرفات کو حسن معاملہ جائز قرار دیتا ہے لہٰذا کمی وبیشی میں کچھ مضائقہ نہیں سمجھتے۔

چونکہ پہلی قیمت پر ان بیوع کی بنیاد ہوتی ہے لہٰذا پہلی قیمت کو پوری طرح بیان کر دینا ضروری ہے اور اسی کے ساتھ مکمل رضامندی کا تعلق ہے لہٰذا اگر پہلی قیمت کے بیان میں کسی قسم کی دھوکے بازی سے کام لیا یا اس میں کچھ داؤ پیچ رکھا تو فقہاء کا اس صورت میں بیع کے انعقاد میں اختلاف پایا جاتا ہے ہم اس کی کچھ تفصیل بیان کرتے ہیں۔

پہلے فروخت کنندہ نے وہ چیز اُدھار خرید لی اور اس کا اظہار عقد مراجعت میں نہیں کیا مگر کسی ذریعہ سے خریدار کو معلوم ہو گیا کہ اس نے یہ چیز اُدھار خریدی تھی تو امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کہتے ہیں اور علم ہونے کے بعد عقد مراجعت اور تولیت کی صورت میں خریدار کو اختیار ہوگا اگر چاہے تو سودے کو برقرار رکھے اور اگر فسخ کرنا چاہیے تو فسخ کر دے کیونکہ ان دو معاہدوں کی بنیاد امانت پر ہے۔

اس سلسلہ میں خریدار فروخت کنندہ پر پورا اعتماد کر رہا ہے لہٰذا خیانت نہ کرنے کی شرط حتمی طور پر پائی جاتی ہے اور خیانت کا وجود خریدار کے لیے اختیار ثابت کرتا ہے جو عیب سے مسالم ہونے کی شرط کی صورت میں ہوتا ہے۔

اُدھار کے معاملے کو پوشیدہ رکھنے کی صورت میں اس لیے خیانت لازم آتی ہے کہ خریدار کے لیے اختیار ثابت ہو جاتا ہے کیونکہ عرف و عادت کے اعتبار سے اُدھار کی قیمت نقد قیمت سے زیادہ سے ہوتی ہے لہٰذا ''مراجعت اور تولیہ'' کی صورت میں اس کی وضاحت کر دینا ضروری ہے تاکہ پوری طرح باخبر ہو کر خریدار اس کو خریدے اور تمام معلومات سے واقف ہو۔

اسی طرح اگر پہلی قیمت کسی چیز میں مصالحت کا معاوضہ ہو کیونکہ عام طور پر قیمت کی کمی صلح کی بنیاد پر ہوتی ہے لہٰذا فروخت کنندہ پر ضروری ہے کہ اس کی وضاحت خریدار کے سامنے کرے اگر وضاحت نہ کرے گا تو خریدار شبہ خیانت کی بنیاد پر بیع فسخ کا حقدار ہوگا۔

ایک اور صورت ہے کہ اگر بیس روپے اصل قیمت ہو اور وہ پچیس روپے بتائے اور بیع مراجعت یا تولیت پچیس روپے پر کرے۔

تو امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ بیان کرتے ہیں کہ خریدار کو مراجعت کی صورت میں اختیار ہوگا اور تولیت کی صورت میں پہلی قیمت سے اس مقدار کو کم کر دیا جائے گا۔

مگر صاحبین (امام ابو یوسف اور امام محمد رحمۃ اللہ علیہما) اس مسئلہ میں امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ سے اتفاق نہیں کرتے ہیں بلکہ دونوں صورتوں میں امام ابو یوسف رحمۃ اللہ علیہ تو قیمت کی کمی کے قائل ہیں اور امام محمد رحمۃ اللہ علیہ دونوں صورتوں میں خریدار کو اختیار دیتے ہیں۔

یہ دلیل امام محمد رحمۃ اللہ علیہ دیتے ہیں کہ یہ بات خریدار کی رضا میں خلل کا باعث بنتی ہے اس لیے خیانت کا موجب بنتی ہے لہٰذا اس کو اختیار کا حق اصل صورتِ حال ظاہر ہونے پر ملنا چاہیے جس طرح عیب کے ثابت ہونے پر ملتا ہے۔

امام ابو یوسف رحمۃ اللہ علیہ بیان کرتے ہیں کہ دوسری قیمت کی بنیاد پہلی قیمت پر ہے اور اس پر فریقین راضی ہوئے ہیں لہٰذا زائد کو خیانت ثابت ہونے پر لغو قرار دیا جائے گا اور عقد کی بنیاد اسے کالعدم تصور کر کے اصل قیمت پر رکھی جائے گی تا کہ فروخت کنندہ فریب سے فائدہ نہ اٹھا سکے۔

امام ابوحنیفہ کی دلیل

امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کی دلیل کی بنیاد دو چیزوں پر ہے:

(۱) ان کے سامنے عقد کا ظاہری احترام بھی ہے جس کی بنیاد مراجعت کی شکل میں منافع پر ہے اور منافع تولیت کی شکل میں نہیں ہے لہٰذا جب ''مراجعت یا تولیت'' کے مقتضائے الفاظ کے منافی خیانت ظاہر ہوگی تو خریدار کو اختیار دینا ضروری ہے مگر

ایک صفت کا فوت ہونا مراجعت کی صتور میں لازم آتا ہے لہٰذا خریدار کو برقرار رکھنا اور فسخ میں اختیار دیا جائے گا۔

یہاں پر ”مراجعت اور تولیت“ میں فرق پایا جاتا ہے۔

عقد کی حقیقت کو تولیت میں خیانت تبدیل کر دیتی ہے لہٰذا لازمی ہے کہ پہلی قیمت مقرر کی جائے اور خریدار کے لیے اختیار نہ ہو کیونکہ اس صورت میں خریدار کے لیے اختیار کی صورت میں دو احتمال پیدا ہو جاتے ہیں حالانکہ اپنی حقیقت سے وہ عقد خارج ہو چکا ہے اور زائد قیمت کی صورت میں برقرار رکھنے کے ساتھ بیع مراجعت بن جاتی ہے لہٰذا اس کے لیے جدید عقد کی ضرورت ہے۔

اس لیے تولیت میں امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ اختیار نہیں دیتے بلکہ قیمت کے قائل ہیں مگر خیانت کے ظہور سے مراجعت میں عقد اپنی اصل حقیقت سے خارج ہوتا کیونکہ مراجعت کے معنی ہی کسی چیز کو معین نفع پر فروخت کرنے کے ہیں اس لیے خیانت کی صورت میں اختیار دیا جائے گا اور صرف قیمت کی کمی سے کام نہیں لیا جائے گا۔

اس طرح عقد کو خیانت اور شبہ سے پاک رکھنے کے لیے امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ سرگرم نظر آتے ہیں اور ساتھ ہی معاملے کے الفاظ کے مدلول کا خیال بھی رکھتے ہیں تاکہ اپنے اقوال پر فریقین پابند رہیں اور ان سے رجوع نہ کریں۔

منڈی کا طریقہ کار

امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ یہ بھی چاہتے ہیں کہ عقد درست شکل میں قائم ہو تاکہ فریب اور خیانت کے آثار کی نفی ہو جائے۔

امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ چونکہ منڈی کے طریق کار سے واقف تھے لہٰذا وہ چاہتے تھے کہ یہ معاہدے شرعی اثر کی حدود سے تجاوز نہ کرنے پائیں لہٰذا وہ جس قسم کا مرض دیکھتے تھے اسی قسم کے مطابق علاج تجویز فرماتے تھے۔

اس باب میں امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کی آراء پر غور و فکر کیا جائے تو ایسا معلوم ہوتا ہے کہ ان کے نظریات محض ایک تاجر کے نظریات نہیں ہیں بلکہ ساتھ انتہا درجے کے امین

بھی نظر آتے ہیں، وہ حد سے زیادہ دیانت کو ملحوظ رکھتے تھے اور دوسرے دیندار اصحاب جس امانت و دیانت کے قائل ہیں، دیانت کو کام میں ان سے بڑھ کر لاتے تھے بلکہ تجارت کے معاہدوں کی بنیاد ہی امانت پر رکھتے ہیں۔

چنانچہ اس واقعہ سے امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کی دیانت و امانت کا اندازہ ہو سکتا ہے کہ وہ کپڑے کا ایک ریشمی ٹکڑا کسی بزرگ خاتون کے ہاتھ دو درہم میں فروخت کرتے ہیں جب اس پر حیران ہو کر بزرگ خاتون قسم لینی چاہتی ہے کہ جتنے میں یہ کپڑا خریدا تھا اتنے میں ہی فروخت کر رہے ہو تو امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ بزرگ خاتون کو حقیقتِ حال سے آگاہ کرتے ہیں کہ یہ کپڑا اور دوسرا کپڑے کا ٹکڑا میں نے بیس دینار اور دو درہم میں خریدا تھا اور کپڑے کا دوسرا ٹکڑا بیس دینار میں فروخت ہو گیا ہے لہٰذا یہ مجھے دو درہم میں پڑتا ہے اس سے معلوم ہوتا ہے کہ امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ صرف فقیہہ ہی نہیں تھے بلکہ ایک امانت دار تاجر بھی تھے۔

اس امانت کی جھلک امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کی فقہ میں بھی نظر آتی ہے۔ چنانچہ مراجعت میں وہ بیان کرتے ہیں کہ اگر کسی شخص نے ایک چیز بیس روپے میں خریدی ہے اور پھر اس کو پچیس روپے میں فروخت کر دیا ہے پھر اس کے بعد بیس روپے میں خرید لیا ہے تو اب اگر وہ دوبارہ مراجعت کے طور پر فروخت کرنا چاہتا ہے تو پہلا منافع مقرر کر کے پندرہ روپے پر عقد مراجعت کر سکتا ہے مگر صاحبین (امام ابو یوسف اور امام محمد رحمۃ اللہ علیہما) امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ سے مختلف ہیں، وہ یہ جائز سمجھتے ہیں کہ دوسری قیمت کو بنیاد قرار دے کر بیع مراجعت کر لی جائے کیونکہ ان کے نزدیک پہلے معاہدے کا اس میں دخل نہیں مانا جا سکتا ہے۔

دو بنیادی اصول

دو اصولوں پر امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کے مسلک کی بنیاد ہے۔

(۱) پہلا اصول یہ ہے کہ امانت عقد میں سب سے مقدم ہے لہٰذا فسخ کا موجب خیانت کا ادنیٰ شبہ بھی بن سکتا ہے جس طرح خیانت بذاتِ خود فسخ کا موجب بنتی ہے اور اس

باب میں خیانت اور شبہ خیانت کی مثال سود اور شبہ سود کی ہے جس طرح سود حرام ہے اسی طرح سود میں شبہ بھی حرام ہے۔

(۲) دوسرا اصول یہ ہے کہ دوسرے عقد کا تعلق پہلے عقد کے ساتھ مربوط قرار دیا جائے گا جب تک مال ایک ہے اور سابق منافع کا موکد دوسرا عقد ہی بنتا ہے۔

کیونکہ فروخت کنندہ عیب کے اختیار کے ساتھ اس کو واپس کر سکتا ہے مگر دوسرے عقد سے پہلا عقد موکد ہو جاتا ہے اور واپسی کا احتمال ختم ہو جاتا ہے۔[۹]

ان دونوں اصولوں پر امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ نے اپنے مسلک کی بنیاد قائم کی ہے۔ ایک جانب تو خیانت اور شبہ خیانت سے احتراز کرتے ہیں اور دوسری جانب عقد کو پہلے عقد کے ساتھ مربوط کرتے ہیں ان دو اصولوں کا تقاضا یہ ہے کہ فروخت کنندہ اصل حقیقت کی وضاحت کر دے اگر وہ بیع مراجعت میں وضاحت نہیں کرے گا تو پہلے معاہدے کو زر معاوضہ سے واضح کیا جائے گا اور دوسرے عقد میں جس قدر منافع بیان کیا ہے اس کا اس کو مستحق قرار دیا جائے گا۔

اس طرح امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ تجارتی معاملات میں اپنی فقہ کی بنیاد امانت پر رکھتے ہیں اور اس کو پیش نظر رکھتے تھے کہ امانت و دیانت کی صورت میں ہاتھ سے چھوٹنے نہ پائے اور اپنے تجارتی تجربات سے اس سلسلہ میں فائدہ اٹھاتے ہیں۔

یہ ان معاہدوں کا مجمل سا خاکہ ہے جس سے امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کی عقل و فکر کا پوری طرح اندازہ ہو جاتا ہے اور ان کے فقہی نظریات کی وضاحت ہو جاتی ہے یعنی امام ابوحفہ رحمۃ اللہ علیہ کی فقہ کی بنیاد مکمل طور پر امانت پر ہے اور ان کو پیش نظر رکھنے میں وہ پوری سختی سے خیال رکھتے تھے۔

حنفی فقہ کی نمایاں خصوصیات

ارادے کی آزادی

مکمل اہلیت ماننے کے باوجود جہاں تک نکاح کا تعلق ہے، شادی کے معاملہ میں فقہاء کی اکثریت عورت کو مکمل آزادی نہیں دیتی کیونکہ ان کے نزدیک عورت شادی کا معاملہ طے کرنے کی اہل نہیں ہے حالانکہ اگر وہ عاقلہ اور بالغہ ہے تو اس کو کسی سے شادی کرنے پر مجبور نہیں کیا جا سکتا نہ کسی خاندان کے اختیار کرنے میں اس کے اختیار کو پابند کیا جا سکتا ہے۔ عورت کو پوری آزادی ہے کہ وہ جس سے چاہے، شادی کر لے لیکن انفرادی طور پر نہیں بلکہ اس اختیار اور ارادے میں اس کے ''ولی'' بھی برابر کے شریک ہوں گے جو رشتہ کے اعتبار سے زیادہ ہوں یہی ''اولیاء'' کی طرف سے وکالت کے فرائض انجام دیں گے۔ عورت کے یہ ولی اگر عورت کو ''کفر'' کے اندر شادی سے روکیں اور پسند کی شادی میں (کفر کے اندر) خارج نہیں تو عورت قاضی کی عدالت میں دعویٰ دائر کر سکتی ہے تاکہ اس زیادتی کو روکا جا سکے اور شادی کے لیے قاضی کسی کو ''ولی'' مقرر کر دے گا۔

امامِ اعظم رحمۃ اللہ علیہ ایک حریت پسند شخص تھے اور دوسروں کی حدیث و آزادی کا پورا احترام کرتے تھے بالکل اسی طرح جیسے خود اپنی ذات کے لیے کرتے تھے۔

کیا وجہ ہے کہ ایک عاقل و بالغ شخص کی حریت ارادہ کو اور اس کے ''تصرفات'' کو امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کی فقہ معزز و محترم قرار دیتی ہے اور امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ ذرا بھی گوارا نہیں کرتے تھے کہ کسی کی شخصی آزادی میں دخل دینے کا حق کسی کو دیا جائے۔ خواہ وہ کوئی فرد ہوں یا جماعت ہو یا حاکم مگر جب تک کوئی جائز دینی وجہ موجود نہ ہو ایسی صورت

میں بلاشبہ معاشرتی نظام کی حفاظت کے لیے مداخلت روا ہے لیکن اس باب میں یہ مداخلت روا نہیں ہو سکتی کہ کسی نظام معین کے تحت کوئی شخص زندگی بسر کرے یا کسی کے مال و دولت پر ''تصرف'' کی صورت پیدا کی جائے۔

جیسا کہ تاریخی مطالعہ سے معلوم ہوتا ہے کہ جو مہذب اور متمدن قوموں کا قدیم اور جدید نظام مملکت ہے اصلاح عوام کے لیے اپنے رجحان کے اعتبار سے دو اقسام میں تقسیم کیا گیا ہے۔

(۱) ایک نقطہ نظر تو یہ ہے کہ حکومت کے زیر نگرانی لوگوں کے انفرادی تصرفات میں سرانجام پانے چاہئیں۔ چنانچہ موجودہ نظامِ حکومت کی بنیاد بعض ممالک میں اسی نظریہ پر ہے۔

(۲) دوسرا نظریہ یہ ہے کہ ہر قسم کی تہذیب و تربیت کے وسائل سے انسانی سوچ کو ترقی دے جائے اور اس کو تربیت دینے کے بعد آزاد چھوڑ دیا جائے اور اس پر اخلاقی اور دینی تقاضوں کی جو ذمہ داریاں عائد ہوتی ہیں وہ خود ہی ہر طرح کے فساد سے دُور رہیں گی۔

امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ اس دوسرے نظریہ کے حامل تھے اس لیے ''عاقلہ اور بالغہ'' عورت کو وہ شادی کے معاملہ میں پوری آزادی دیتے تھے اور دوسروں کو اس پر کسی قسم کے دباؤ کی اجازت نہیں دیتے تھے اور اس مسلک میں امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ دوسرے آئمہ سے منفرد تھے۔

اسی طرح امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ بے وقوف، ناقص العقل اور مقروض پر تصرفات کی قانونی ممانعت کے قائل نہیں تھے اور دینی پابندیوں کے علاوہ امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کسی قسم کی پابندی کی اجازت نہیں دیتے تھے اور ان کی فقہ میں ایک مالک کو اپنی چیز پر تصرف کا پورا حق حاصل تھا اور قانون یا عدالت کو مطلقاً اس پر محاسبہ کا حق حاصل نہیں ہے البتہ حاکم وقت دینی امور کے سلسلہ میں پابندی لگا سکتا ہے۔ چنانچہ ہم امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ اور ان کے مخالفین کے نظریات کی اس سلسلہ میں کچھ تفصیل بیان کرتے ہیں۔

نکاح میں ولی کی رضا مندی شرط ہے؟

اسلامی شریعت عورت کو ''وجوب'' اور ''ادا'' کی ذمہ داریاں سونپتی ہیں، یہ ذمہ داریاں عورت اور مرد میں مشترک ہیں جو ذمہ داریاں اور بالی حقوق مرد کے لیے ہیں، وہ عورت کے لیے بھی ہیں اگر وہ عورت باکردار عاقلہ اور بالغہ ہے تو حقوق کے وجوب اور معاملات کے نفاذ میں اس کو پوری آزادی حاصل ہے اس کو تصرفات کا پورا اختیار ہے اس کو فیصلے اور ارادے میں شریعت وہ تمام ذمہ داریاں دیتی ہے جن کے نتیجے میں ہر طرح کا تصرف کیا جاسکتا ہے۔

لیکن جب عورت کے لیے جمہور فقہاء ان حقوق کی وضاحت کرتے ہیں تو اس میں مکمل ہیئت ماننے کے باوجود مطلق آزادی نہیں دیتے بلکہ اس کے ساتھ ''اولیاء'' کو بھی شریک کرتے ہیں۔

جمہور فقہاء اس مسلک پر گامزن ہیں مگر امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ نے تمام فقہاء کے منافی مسلک اختیار کیا ہے اور امام ابویوسف رحمۃ اللہ علیہ کے سوا اس آزادانہ رائے میں کوئی فقیہہ بھی ان کا ہم نوا نہیں ہے۔

امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ بیان کرتے ہیں کہ اپنے نکاح کے فرائض عورت خود سرانجام دے سکتی ہے اور اس کو کوئی شخص مجبور نہیں کرسکتا لیکن اس شرط پر کہ عورت ''کفر'' سے نکاح کرے اور مہر مثلی سے کم حق مہر پر راضی نہ ہو اگرچہ بہتر یہ ہے کہ کوئی ولی عقد نکاح کے معاملات سرانجام دیں لیکن اگر ایسا نہ ہوسکے تو بذاتِ خود معاملات سرانجام دے تو ایسا کرنے سے نہ تو یہ شریعت سے سرکشی ہوگی نہ زیادتی نہ نافرمانی اور اس کا کلام نافذ ہوگا

کیونکہ وہ اپنا حق استعمال کر رہی ہے۔

اسلامی شریعت میں امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کی یہ رائے کوئی جدید اور انوکھی رائے نہیں ہے اور نہ ہی اس میں شرعی طریق کار سے خروج پایا جاتا ہے بلکہ کتاب اللہ وسنتِ رسول ﷺ اور قیاس سے مستند ہے اس آزادانہ مسلک کی وضاحت کے لیے اس حریت پسند فقیہہ کے چند دلائل بیان کرتے ہیں۔

(۱) صرف ضرورت کے وقت کسی آزاد شخص پر ولایت ہو سکتی ہے کیونکہ ولایت حریت کے خلاف ہے۔ حریت اور آزادی کا یہ تقاضا ہے کہ اپنے تصرفات مین ہر شخص مستقل اور آزاد ہو صرف اس وقت اس کے دائرۂ عمل پر پابندی لگائی جا سکتی ہے جب دوسروں کو اس کی سرگرمیوں سے نقصان پہنچتا ہو لہٰذا یہ کہنا کہ شادی کا معاملہ اولیاء کے بغیر سرانجام نہیں پا سکتا، مکمل طور پر عورت کی آزادی کے خلاف ہے اور اس کی آزادی کو بلا ضرورت ختم کرنا ہے، یہ ولایت کم سنی میں تو صرف اس لیے ہے کہ وہ معاملات کو درست طریقے پر سمجھنے سے قاصر ہوتی ہے لیکن بالغ ہونے کے بعد یہ عذر معقول نہیں ہے۔

اس معاملے پر دوسرے پہلو سے غور و فکر کیا جائے تو معلوم ہوتا ہے کہ اپنے مال پر عورت کو تصرف کا پورا حق حاصل ہے لہٰذا عورت کو شادی کے معاملات میں بھی پوری طرح آزاد ہونا چاہیے کیونکہ دونوں قسم کے تصرفات ایک ہی نوعیت کے ہیں۔

جب عاقل، بالغ شخص کو بالغ ہو جانے کے بعد اپنے مال پر تصرف کا پورا حق حاصل ہو جاتا ہے تو عقد نکاح کے معاملہ میں بھی اس کو آزاد ہونا چاہیے۔

اس مسئلے کی تیسری شق یہ ہے کہ جب عاقل، بالغ اور نوجوان مرد کو عقد نکاح کے معاملات بذاتِ خود سرانجام دینے کا حق حاصل ہے تو ان شرائط کے ساتھ نوجوان لڑکی کو بھی یہ حق ملنا چاہیے کیونکہ مرد اور عورت کے درمیان معاملات کے سلسلہ میں شرعی لحاظ سے کوئی فرق نہیں پایا جاتا اگر شادی کا معاملہ اہم ہے تو پھر عورت اور مرد دونوں کے لیے اہم ہے اور اگر نقصان کا خوف ہے تو دونوں کے لیے یکساں ہے اگر عورت کسی برادری پر

شرمندگی کا باعث بن سکتی ہے تو مرد بھی شرمندگی کا باعث بن سکتا ہے اگر انہیں ''غیر کفو'' سے نکاح پر اعتراض کا حق حاصل ہے تو اگر کسی ولی کے واسطے سے یہ نکاح سرانجام پائے تو بھی یہ حق ختم نہیں ہوتا بلکہ ''عدم کفو'' کی حالت میں نکاح فاسد ہو سکتا ہے جیسا کہ امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ سے حسن بن زیادۃ نے روایت بیان کی ہے لہٰذا یہ کہنا ہی کافی ہے اور اس سے آگے بڑھنا روا نہیں ہے کیونکہ عورت کی آزادی پر قدغن عائد نہیں کی جا سکتی ہے۔

(۲) قیاس سے جس مسلک کو امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ ثابت کرتے ہیں اس قیاس کی تائید کتاب اللہ کی نصوص سے ہوتی ہے۔ قرآن پاک نے نکاح بمعنی عقد کی نسبت عورت کی جانب کی ہے جو اس امر کی دلیل ہے کہ عورت اس معاملے کو بذاتِ خود سرانجام دے سکتی ہے۔ چنانچہ قرآن پاک میں ارشادِ باری تعالیٰ ہے:

فَاِنْ طَلَّقَهَا فَلَا تَحِلُّ لَهٗ مِنْ بَعْدُ حَتّٰى تَنْكِحَ زَوْجًا غَيْرَهٗ ؕ فَاِنْ طَلَّقَهَا فَلَا جُنَاحَ عَلَيْهِمَآ اَنْ يَّتَرَاجَعَآ اِنْ ظَنَّآ اَنْ يُّقِيْمَا حُدُوْدَ اللّٰهِ ؕ

اگر وہ شوہر اس عورت کو طلاق دیدے تو وہ عورت اسی مرد کے ساتھ اس وقت تک نکاح نہیں کر سکتی جب تک کسی اور مرد کے ساتھ نکاح کر کے (بیوہ یا مطلقہ نہیں ہو جاتی) جب وہ دوسرا مرد اسے طلاق دیدے تو وہ عورت اور اس کا سابقہ شوہر دوبارہ شادی کر سکتے ہیں اگر ان کا یہ خیال ہو کہ وہ اللہ کے احکام کی پاسداری کر سکتے ہیں۔

اس آیتِ کریمہ میں ''حَتّٰى تَنْكِحَ زَوْجًا غَيْرَهٗ'' کہہ کر نکاح کی نسبت عورت کی جانب کی ہے۔

نکاح ایک فعل ہے اور قاعدہ یہ ہے کہ فعل کی نسبت ہمیشہ اس کے فاعل کی جانب ہوتی ہے اس بات کی دلیل یہ نسبت ہی ہے کہ عورت بذاتِ خود نکاح کر سکتی ہے اور پھر اَنْ يَّتَرَاجَعَآ میں دوبارہ فعل کی نسبت عورت کی طرف کی ہے۔

نیز اس آیتِ کریمہ میں عورت کے اس فعل کو ''تحریم'' کی نہایت قرار دیا ہے اور وہ امر شرعی حرمت کو ختم کر سکتا ہے جو ہر لحاظ سے شریعت کی نظر میں قابلِ اعتبار ہو۔

اسی طرح دوسری آیتِ کریمہ بیان کی گئی ہے:

وَاِذَا طَلَّقْتُمُ النِّسَآءَ فَبَلَغْنَ اَجَلَهُنَّ فَلَا تَعْضُلُوْهُنَّ اَنْ يَّنْكِحْنَ اَزْوَاجَهُنَّ

جب تم عورتوں کو طلاق دیدو اور ان کی عدت پوری ہو جائے تو وہ انہیں دوسری شادی کرنے سے نہ روکو۔

اس آیتِ کریمہ میں عورت کی طرف نکاح کو منسوب کیا گیا ہے جس سے یہ ثابت ہوتا ہے کہ عورت بذاتِ خود نکاح کر سکتی ہے تاہم اس آیت میں یہ بتایا گیا کہ اگر عورت ‘‘کفو’’ سے نکاح کرنا چاہتی ہے تو اس کو روکنے کا حق اولیاء کو حاصل نہیں ہے تو یہ ‘‘نہی’’ سے ‘‘امر’’ کی دلیل بن سکتی ہے کہ اس بات کا پورا اختیار عورت کو حاصل ہے کہ عورت ‘‘کفو’’ میں سے جس کے ساتھ چاہے نکاح کر سکتی ہے۔

(۳) تاہم امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کے مسلک کی تائید احادیثِ مبارکہ سے بھی ہوتی ہے کہ ‘‘کفو’’ سے نکاح کرنے میں عورت کو پوری آزادی حاصل ہے۔ چنانچہ نبی اکرم صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم نے فرمایا ہے:

الایم احق بنفسها من ولیها۔

(بیوہ یا مطلقہ) عورت اپنے ولی کی بہ نسبت اپنے اوپر زیادہ اختیار رکھتی ہے۔

‘‘ایم’’ عربی زبان میں اس عورت کو کہتے ہیں جس کا شوہر نہ ہو۔

نبی اکرم صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم نے فرمایا:

لیس للولی مع الثیب امر۔

ولی ثیبہ کے ساتھ زبردستی نہیں کر سکتا۔

بلاشبہ اس حدیثِ مبارکہ سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ شارع نے ‘‘ثیبہ عورت’’ کو پورا اختیار دیا ہے اور اس پر ولی کو اختیار دینا حدیث کے خلاف ہے۔

امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ نے مندرجہ ذیل دلائل سے استدلال کیا ہے اور دیگر فقہاء نے ان کی رائے سے الگ مسلک اختیار کیا ہے۔

اب ہم معزز قارئینِ کرام کو دونوں جانب کے دلائل سے باخبر کرنا ضروری سمجھتے ہیں تا کہ دوسرے فقہاء کے دلائل بھی تفصیل کے ساتھ پیش کر دیئے جائیں تا کہ قارئین بصیرت کے ساتھ اس اختلافی مسئلہ کے بارے میں فیصلہ کر سکیں۔

جو آئمہ عورت کی حریت پر شادی کے بارے میں پابندی عائد کرتے ہیں، وہ کتاب اللہ، حدیثِ مبارکہ اور قیاس سے مندرجہ ذیل دلائل بیان کرتے ہیں:

(۱) اس ضمن میں وہ سب سے پہلے قرآنی آیات بیان کرتے ہیں، مثلاً

وَاَنۡکِحُوا الۡاَیَامٰی مِنۡکُمۡ وَالصّٰلِحِیۡنَ مِنۡ عِبَادِکُمۡ وَاِمَآئِکُمۡ

اپنے غلاموں اور کنیزوں میں سے غریب لوگوں کی شادی کر دو۔

آیتِ کریمہ میں انکاح یعنی نکاح کا معاملہ طے کروانے کی نسبت اولیاء کی طرف کی ہے اگرچہ عورت اور مرد کی طرف نکاح کی نسبت کی گئی ہے کیونکہ نکاح کے معاملات کا تعلق مرد اور عورت دونوں کے ساتھ ہے۔

وَلَا تُنۡکِحُوا الۡمُشۡرِکِیۡنَ حَتّٰی یُؤۡمِنُوۡا۔

مشرک مردوں سے اس وقت (اپنی عورتوں) کی شادی نہ کرو جب تک وہ مومن نہ ہو جائیں۔

قرآن پاک میں ارشادِ باری تعالیٰ ہے:

وَلَا تَنۡکِحُوا الۡمُشۡرِکَاتِ حَتّٰی یُؤۡمِنَّ۔

مشرک عورتوں سے اس وقت تک شادی نہ کرو جب تک وہ مومن نہ ہو جائیں۔

اگرچہ جہاں کہیں "انشائے عقدِ نکاح" (بذاتِ خود نکاح کرنا) کے بارے میں بیان کیا گیا ہے وہاں مرد کی جانب نکاح کی نسبت کی گئی ہے۔ چنانچہ مشرکین کے ساتھ مسلمان عورتوں کے نکاح کا ذکر کرتے وقت براہِ راست عورتوں کو مخاطب نہیں کیا گیا بلکہ خطاب ان کے اولیاء سے کیا گیا ہے کہ جو مسلمان عورتیں ان کی زیرِ نگرانی ہیں، ان کا عقدِ نکاح مشرک مردوں سے نہ کریں اور ولایت کا ذکر جس مقام پر کیا گیا ہے وہاں مردوں کی جانب نسبت کی ہے اور قرآن پاک میں ایک آیت بھی ایسی نہیں ہے جس میں نکاح

کروانے کی نسبت عورتوں کی طرف کی گئی ہو۔

سنت میں بہت سے آثار ایسے ہیں جن سے مرد کی ولایت نکاح ثابت ہوتی ہے اور نکاح کی اجازت بذاتِ خود عورت کو نہیں دی گئی۔ چنانچہ نبیِ اکرم صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم نے فرمایا:

اذا اتاکم من ترضون دینه وخلقه فزوجوه الاتفعلوا لکن فتنة فی الارض وفساد کبیر.

جب تمہارے پاس کوئی ایسا شخص آئے جس کے دین اور اخلاق سے تم مطمئن ہو تو اس کے ساتھ (اپنی بیٹی یا بہن وغیرہ) کی شادی کر دو ورنہ معاشرے میں بہت زیادہ فساد اور فتنہ پیدا ہو جائے گا۔

نیز نبی اکرم صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم نے فرمایا:

امراة زوجت نفسها بغیر اذن ولیها فنکاحها باطل' باطل باطل وان دخل بها فلمهر بما اصاب منها فان اسجروا فالسلطان ولی من لا ولی له.

جو عورت اپنے ولی کی اجازت کے بغیر خود شادی کر لیتی ہے اس کا نکاح باطل ہے' باطل ہے۔ اور اگر وہ شوہر اس کے ساتھ صحبت کر لیتا ہے تو اس عورت کو اس وجہ سے مہر ملے گا۔ اگر سرپرستوں کے درمیان اختلاف ہو جائے تو جس کا کوئی ولی نہ ہو اس کا ولی حاکم وقت ہوتا ہے۔

اس حدیث کو امام ترمذی نے حسن کہا ہے۔

نیز حضرت ابن عباس رضی اللہ تعالیٰ عنہ نبی اکرم صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم سے روایت بیان کرتے ہیں کہ نبی اکرم صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم نے فرمایا:

لانکاح الابولی وشاهدی عدل.

ولی اور دو عادل گواہوں کے بغیر نکاح نہیں ہوتا۔

تاہم بہت سے آثار ایسے بھی ہیں جن سے یہ ثابت ہوتا ہے کہ عورت بذاتِ خود

نکاح نہیں کر سکتی بلکہ بذاتِ خود شادی کرنے کا حق صرف مرد کو حاصل ہے۔

اور عقل کے اعتبار سے دیکھا جائے تو یہ معلوم ہوتا ہے کہ شادی کا معاملہ بہت اہم اور نازک ہے، مرد اور عورت کی زندگی کے ساتھ اس کا تعلق بہت گہرا ہے اور عورت کے خاندان کے لیے مرد رسوائی کا باعث بھی ہو سکتا ہے، عورت اگر کسی نیچ مرد سے شادی کر لے تو اس کے خاندان پر دھبہ آ جاتا ہے مگر مرد اگر نیچ درجہ کی عورت سے شادی کر لے تو مرد کے خاندان کے لیے یہ اتنی شرم کی بات نہیں ہے کیونکہ مرد بذاتِ خود شادی کرنے کا اختیار رکھتا ہے۔ یہی وجہ ہے کہ شریعت نے عورت کے نکاح کے معاملہ میں اولیاء کو شریک کیا ہے اور اس بات کی اجازت نہیں دی کہ اپنے اختیار سے عورت بذاتِ خود نکاح کا کام سرانجام دے کیونکہ نکاح کے انجام کا تعلق صرف عورت کے ساتھ نہیں ہے بلکہ ان سب کے ساتھ ہے۔

پھر نکاح کے معاملہ میں مردوں کے حالات اور ان کی طبیعت و مزاج سے واقفیت بہت زیادہ ضروری ہے کیونکہ ان باتوں کے بارے میں جانے بغیر اس بات کا اندازہ نہیں ہو سکتا کہ عورت کا ''کفو'' بننے کے لیے جو صلاحیتیں درکار ہونی چاہئیں، وہ اس کے اندر موجود ہیں یا نہیں ہیں اور مردوں کے ساتھ تعلق اور روابط قائم کیے بغیر اس قسم کی واقفیت حاصل نہیں ہو سکتی لہٰذا یہ کام صرف عورت کا نہیں ہے۔

اس کے علاوہ عورت کے حالات سے مرد واقف ہو سکتا ہے اور درست موازنہ اور جائزہ لینے کے بعد کسی یقین یا کم از کم غالب گمان تک پہنچ سکتا ہے۔

مگر طبعی شرم و حیا یا جذبات کی وجہ سے عورت بُرائی اور بھلائی کا درست طریقے سے جائزہ نہیں لے سکتی لہٰذا اس کی مصلحت کا تقاضا یہ ہے کہ یہ ایک ایسا کام ہے جو اس کی ساری زندگی کے ساتھ تعلق رکھتا ہے اور کسی دوسرے انسان کو اس کا شریک کار اس لیے بنایا جاتا ہے تاکہ وہ اس کی مدد سے درست انتخاب کر سکے اس لیے شادی کے معاملہ میں ولی کا ہونا لازمی ہے۔

فریقین کے یہ وہ دلائل ہیں جس میں امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ نے جمہور فقہاء کی

مخالفت کی ہے اور حریت رائے سے کام لے کر رفیقِ حیات کے انتخاب میں عورت کو مکمل آزادی دی ہے۔

مگر یہاں اس امر کی نشاندہی ضروری ہے کہ اگر ایک جانب عورت کو امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ یہ آزادی دیتے ہیں اور دوسری جانب عورت کو “کفو” کے ساتھ عقد نکاح کرنے اور مہر مثل کے حق کے تعین میں اس کو پابند بھی کرتے ہیں۔ چنانچہ اگر عورت “غیر کفو” سے نکاح کرے گی تو حسن بن ضیاد کی روایت کے مطابق وہ نکاح درست نہیں ہوگا اور اگر ولی کی رضامندی نکاح میں نہ ہو تو نکاح فاسد قرار پائے گا کیونکہ عورت کے خاندان کے لیے “غیر کفو” سے نکاح کرنا شرمندگی کا مؤجب ہے لہٰذا اس عقد نکاح میں اس کا خاندان دخل اندازی کرسکتا ہے اور قریب ترین ولی کو اس مسئلہ میں اختیار دیا جائے گا کہ اگر شادی سے پہلے ولی رضامند ہو جائے تو وہ نکاح جائز ہو جائے گا اور اگر شادی سے پہلے ولی راضی نہیں ہوگا تو وہ نکاح فاسد ہو جائے گا۔

اس طرح اگر عورت “کفو” سے نکاح کرلے اور مہر مثل سے کم مہر پر راضی ہو جائے تو ولی جس کو عورت پر اختیار حاصل ہے وہ اس پر اعتراض کرسکتا ہے کہ یا تو مہر مثل پورا مقرر کیا جائے اور اگر مہر مثل مقرر نہ ہو تو پھر نکاح فسخ ہوگا اس سے معلوم ہوتا ہے کہ عورت کے جائز حقوق کی حفاظت امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کرتے ہیں مگر جب عورت اپنے اختیار کو غلط استعمال کرتی ہے جس سے اس کے خاندان پر زد آتی ہو تو دخل اندازی کا حق اولیاء کو دیتے ہیں۔

عاقل شخص تصرف کا حق رکھتا ہے

مالی تصرف کا اختیار

امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کے نزدیک جب کوئی شخص بالغ ہو جائے تو اس شخص کو اپنے مال میں ہر قسم کے تصرفات کا حق حاصل ہوتا ہے اور اس پر کسی قسم کی کوئی پابندی لگانا جائز نہیں ہوگا۔

دوسرے فقہاء سے امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ اس مسئلہ میں منفرد مسلک اختیار کرتے ہیں۔ چنانچہ دوسرے فقہاء ''سفیہ'' (کم عقل) پر پابندی عائد کرنا جائز قرار دیتے ہیں اور اس پابندی کو امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ جائز قرار نہیں دیتے۔ ''سفیہ'' (کم عقل) کس کو کہتے ہیں؟

فقہ کی اصطلاح میں سفیہ سے مراد ہر وہ شخص ہے جو درست طریقے سے اپنے مال پر انتظام نہ کر سکتا ہو اور فضول خرچی کرتا ہو اس قسم کے آدمی میں دو طرح کی کیفیت ہو سکتی ہیں۔

ایک صورت تو یہ ہے کہ وہ شخص بالغ ہونے سے پہلے ہی سفیہ (کم عقل) ہو اور امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ اس صورت میں دوسرے فقہاء کے ساتھ اتفاق کرتے ہیں اور اس شخص کو تصرف کا حق نہیں دیتے بلکہ اس قرآنی آیت کے تحت اس کو تصرف سے منع کرتے ہیں۔

وَلَا تُؤْتُوا السُّفَهَآءَ اَمْوَالَكُمُ الَّتِىْ جَعَلَ اللّٰهُ لَكُمْ قِيٰمًا وَّارْزُقُوْهُمْ فِيْهَا وَاكْسُوْهُمْ

اللہ تعالیٰ نے تمہیں جن ذہنی مریضوں کا نگران بنایا تم ان کے مال ان کے سپرد نہ کرو البتہ ان کے مال میں سے ان پر خرچ کرو اور انہیں پہننے کے لئے دو۔

مگر دو ایسی صورتیں اس مسئلہ میں ہیں جن میں دوسرے فقہاء سے امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ اختلاف کرتے ہیں:

(۱) جمہور فقہاء تو اس شخص کے قولی تصرف کو بھی جائز قرار نہیں دیتے ہیں۔ مثلاً اگر وہ کسی کے حق کا اعتراف اپنے اوپر کرے یا خرید و فروخت کرے تو شرعی اعتبار سے وہ اقرار مستند نہیں ہوگا۔

مگر اس صورتِ حال میں بھی امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ دو رائے رکھتے ہیں' ایک روایت تو یہ ہے کہ مال اس حالت میں اس کے سپرد نہیں کیا جائے گا مگر اس کے قولی تصرفات کو درست قرار دیا جائے گا کیونکہ وہ شخص بالغ ہونے کے ساتھ ہی تصرفات کا اہل ہو جائے گا مگر اس خوف سے کہ کہیں وہ شخص ناجائز تصرف کر کے مال کو ضائع نہ کر دے' مال اس کے سپرد نہیں کرتے کیونکہ یہ ممانعت بھی ایک طرح کی سزا ہے۔

دوسری روایت کے اعتبار سے امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ جمہور فقہاء کے ساتھ ہیں اور اس کے تصرفات کو نافذ قرار نہیں دیتے' یہی روایت درست اور راجح ہے۔

امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ جس دوسرے مقام میں فقہاء سے مخالفت کرتے ہیں' وہ یہ ہے کہ بالغ ہو جانے کے بعد بھی جمہور فقہاء اس پابندی کو اس وقت تک جاری رکھنے کے قائل ہیں جب تک اس شخص میں سمجھ بوجھ پیدا نہ ہو جائے خواہ وہ بڑھاپے کی عمر کو ہی کیوں نہ پہنچ جائے مگر یہ پابندی اس پر جاری رہے گی مگر امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ بیان کرتے ہیں کہ جب اس شخص کی عمر پچیس برس کی ہو جائے گی تو وہ پابندی ہر صورت میں ختم کر دی جائے گی اور اس کا مال اسے واپس کر دیا جائے گا کیونکہ اس سے پہلے اس پر تصرفات کی پابندی سزا کے طور پر تھی اور پچیس برس کے بعد اس سزا کا کوئی فائدہ نہیں ہے اس لیے مال اس کے حوالے کر دیا جائے گا اور پابندی ختم کر دی جائے گی۔ چنانچہ امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ

علیہ سے منقول ہے:

> ”ہوسکتا ہے کہ جب کوئی شخص پچیس برس کی عمر کو پہنچ جائے تو اس کے پوتے اور نواسے ہو جائیں اور اس صورت میں اس پر اپنے مال میں تصرف کرنے کی پابندی عائد کرتے ہوئے مجھے شرم محسوس ہوتی ہے۔“

اصل میں امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کا یہ مسلک ہے کہ جب کوئی شخص بالغ ہو جاتا ہے تو اس میں اہلیت پیدا ہو جاتی ہے مگر بے وقوفی کی حالت میں جو شخص بالغ ہوتا ہے تو اس کا مال سزا کے طور پر اس کے حوالے نہیں کیا جائے گا کہ کہیں ایسا نہ ہو کہ وہ شخص جوانی کے جوش میں مال کو ضائع کر ڈالے مگر تربیت کا مسئلہ پچیس برس کے بعد ختم ہو جاتا ہے اور اس عمر میں سزا کوئی فائدہ نہیں دیتی لہٰذا اس کا مال اس کے سپرد کر دینا چاہیے تا کہ اس شخص کو تصرفات کے اچھے یا بُرے نتائج سے دوچار ہونے دیا جائے۔

اس مسئلہ پر علم النفس کی رو سے غور و فکر کیا جائے تو امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کی تائید ہوتی ہے کیونکہ پچیس برس کے بعد اور پہلے کی عمر میں نفسیات کے علمائے کرام بھی فرق کرتے ہیں۔

چنانچہ نفسیات کے علمائے کرام کا قول ہے کہ انسان کے عادات و اطوار میں پچیس برس سے پہلے تبدیلی پیدا ہو سکتی ہے مگر پچیس برس کے بعد وہ عادات و اطوار پختہ ہو جاتے ہیں اور ان میں تبدیلی پیدا نہیں ہو سکتی۔ اگرچہ کوئی شخص فضول خرچی کا پچیس برس کی عمر کے بعد بھی عادی ہے تو وہ شخص سزا دینے سے بھی باز نہیں آئے گا لہٰذا اس پر پابندی عائد کرنے کا کوئی فائدہ نہیں ہے۔ یہ اختلاف تو امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کا اس صورت میں ہے جب کوئی شخص بالغ ہونے کے بعد بھی بے وقوفی کی حالت پر ہو لیکن جب ایک شخص سمجھ بوجھ کے ساتھ سنِ بلوغ کو پہنچ جائے اور پھر اس کے بعد بے وقوف ہو جائے تو اس صورت میں امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ فقہاء کے منافی ہیں اور اس مسلک میں امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کی تائید امام زفر رحمۃ اللہ علیہ بھی کرتے ہیں کہ اس پر پابندی لگانا جائز نہیں ہے مگر جمہور فقہاء اس شخص پر پابندی عائد کرنے کے قائل ہیں۔

ان تصریحات سے معلوم ہوتا ہے کہ امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ ایک ہی اصول پر گامزن ہیں کہ بالغ شخص میں مکمل اہلیت پیدا ہو جاتی ہے اس لیے اگر وہ شخص بالغ ہونے کے بعد فضول خرچی سے کام لے تو اس پر پابندی لگانا جائز نہیں ہے خواہ وہ ناسمجھی کی حالت میں بالغ ہوا ہو یا اس کے بعد یہ عارضہ اس کو لاحق ہوا ہو۔

البتہ جو شخص ناسمجھی کی حالت میں بالغ ہو اس پر پابندی صرف چند سالوں کے لیے عائد کی جا سکتی ہے جیسا کہ مذکورہ بالا آیتِ کریمہ سے ثابت ہوتا ہے اور یہ پابندی محض سزا کے طور پر ہے اور پچیس سال کے بعد ختم ہو جاتی ہے۔

اس مسئلہ میں اب ہم امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ اور جمہور فقہاء کے دلائل بیان کرتے ہیں۔

اس مسئلہ میں امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ قرآنی آیات، صحیح آثار اور فقہ کے اصول سے استدلال کرتے ہیں۔ چنانچہ سب سے پہلے ہم قرآنی آیات بیان کرتے ہیں۔

(۱) قرآنی آیات مثلاً

يٰۤاَيُّهَا الَّذِيْنَ اٰمَنُوْۤا اَوْفُوْا بِالْعُقُوْدِ

اے ایمان والو! معاہدوں کو پورا کرو۔

وَاَوْفُوْا بِالْعَهْدِ اِنَّ الْعَهْدَ كَانَ مَسْئُوْلًا۔

ترجمہ:

يٰۤاَيُّهَا الَّذِيْنَ اٰمَنُوْا لَا تَاْكُلُوْۤا اَمْوَالَكُمْ بَيْنَكُمْ بِالْبَاطِلِ اِلَّاۤ اَنْ تَكُوْنَ تِجَارَةً عَنْ تَرَاضٍ مِّنْكُمْ۔

اے ایمان والو! آپس میں (ایک دوسرے کا) مال ناحق طریقے سے نہ کھاؤ بلکہ باہمی رضامندی کے ساتھ تجارت کے ذریعے (مال کا لین دین کرو)

ان آیاتِ قرآنیہ کے علاوہ دیگر قرآنی آیات کے عموم سے ثابت ہوتا ہے کہ معاملے کو پورا کرنا ضروری ہے اور بالغ شخص اس بات کا مکلف ہے کہ اپنے معاہدوں کو پورا کرے اور اس حکم سے فضول رکاوٹ نہیں ہو سکتی لہٰذا حکم کے عموم کے اعتبار سے ہر شخص پر

یہ فرض عائد ہوتا ہے کہ وہ اپنے معاہدوں کو پورا کرے خواہ وہ فضول خرچ ہو یا فضول خرچ نہ ہو خواہ ان معاہدوں کا تعلق یکطرفہ ادائیگی سے ہو یا پھر دوطرفہ لین دین سے ہو لیکن رضامندی کے ساتھ جو بھی معاملہ طے کیا جائے گا اس کو پورا کرنا ضروری ہے۔

آیات کے عمومی حکم کے باوجود یہ کہنا کہ فضول کی صورت میں ان معاہدوں کا پورا کرنا ضروری نہیں ہے، قرآن کے عمومی حکم کو بلا وجہ خاص کرنے کے مترادف ہے لہٰذا فضول خرچ کے لیے بھی ضروری ہے کہ وہ معاہدوں کو پورا کرے اور اس پر پابندی شریعت کے اصول کے منافی ہے۔

(۲) حضرت انس بن مالک رضی اللہ تعالیٰ عنہ سے قتادہ بن صامت رضی اللہ تعالیٰ عنہ روایت بیان کرتے ہیں کہ نبی اکرم صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم کے عہد میں ایک شخص بے وقوف تھا مگر وہ کاروبار کیا کرتا تھا اس کے خاندان کے لوگ نبی اکرم صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم کی خدمت میں حاضر ہوئے اور یہ عرض پیش کی کہ فلاں شخص پر پابندی عائد کر دی جائے کیونکہ وہ بے وقوف ہے۔

نبی اکرم صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم نے اس شخص کو بُلا کر خرید وفروخت سے منع کیا تو اس نے آپ ﷺ سے کہا کہ میں اس کے بغیر نہیں رہ سکتا اس پر نبی اکرم صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم نے فرمایا:

ان بعت فقل لاخلابة لك۔

جب تم سودا کرو تو یہ کہہ دو کہ تمہارے ساتھ دھوکہ نہیں چلے گا۔

الخیار ثلاثة ایام۔

اختیار تین دن تک ہوتا ہے۔

اسی طرح حضرت ابن عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہما سے منقول ہے کہ نبی اکرم صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم کے عہد میں ایک شخص خرید وفروخت کرتا تھا مگر تردد کا شکار ہو جاتا تو نبی اکرم صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم نے اس شخص کو فرمایا کہ:

"جب تم خرید وفروخت کرنے لگو تو "لاخلابة" کہہ دیا کرو۔"

(یعنی دھوکہ نہ ہو)

اس حدیثِ مبارکہ سے یہ واضح ہوتا ہے کہ وہ شخص کاروبار میں دھوکہ بھی کھا سکتا تھا اور اس قسم کی سوچ کی کمزوری بھی ایک قسم کی ناسمجھی ہے مگر یہ تصرفات سے رکاوٹ نہیں بن سکتی کیونکہ اگر یہ رکاوٹ ہوتی تو نبی اکرم صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم اسے منع فرما دیتے مگر نبی اکرم صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم نے منع نہیں فرمایا بلکہ یہ مشورہ دے دیا ہے تاکہ اس کو حق ضیاد حاصل ہو جائے اور اگر وہ نقصان محسوس کرے تو خرید و فروخت کو مسترد کر سکتا ہے جس سے معلوم ہوتا ہے کہ ناسمجھی یا غفلت تصرفات سے منع کرنے کا موجب نہیں بن سکتی ہیں۔

(۳) قیاس اور رائے سے بھی یہ ثابت ہوتا ہے کہ جو شخص بالغ ہو جائے اس کو اپنے تصرفات میں مکمل آزادی حاصل ہونی چاہیے اور اس پر پابندی عائد کرنا شرفِ انسانیت کے منافی ہے۔ یہ حق کسی شخص کو حاصل نہیں ہے کہ اس پر پابندی کا مطالبہ مصلحت کی آڑ لے کر کرے کیونکہ اس کی ذات کے لیے یہ پابندی اس قدر تکلیف دہ ہے کہ ہر قسم کی تکلیف اس کے مقابلہ میں کم ہے۔

کوئی شخص یہ نہیں کہہ سکتا کہ مصلحت کا تقاضا یہ ہے کہ ناسمجھوں پر پابندی لگائی جائے اور ان کو تصرفات سے منع کیا جائے کیونکہ اجتماعی اور قومی مفاد کی رو سے اس شخص کے ہاتھ میں اموال دینے جائز ہیں جو بہتر آمدنی ان سے حاصل کر سکے اور ضائع نہ ہونے پائے لہٰذا قومی مصالح کا تقاضا یہ ہے کہ ناسمجھوں پر پابندی عائد کی جائے اور ان کو آزادانہ طور پر تصرفات کی اجازت نہ دی جائے تاکہ وہ اموال ضائع نہ ہونے پائیں کیونکہ مصلحتِ عامہ کا تو تقاضا یہ ہے کہ بے سمجھ لوگوں کو کام پر لگایا جائے تاکہ کوئی فرد بھی تقسیم کار کے طور پر بے کار نہ رہنے پائے لہٰذا پابندی لگانے میں قومی نقصان کے علاوہ انسانیت کی توہین کا پہلو بھی پایا جاتا ہے۔

اس لیے امام ابو حنیفہ رحمۃ اللہ علیہ بیان کرتے ہیں کہ جب کوئی شخص پچیس برس کی عمر کو پہنچ جائے تو اس پر کسی قسم کی پابندی عائد کرتے ہوئے مجھے شرفِ انسانیت کی رو سے

شرم محسوس ہوتی ہے۔

دوسری دلیل قیاس کی رو سے یہ ہے کہ جب ہر مثل کے ساتھ ایک کم عقل عقد نکاح کرسکتا ہے تو اس پر طلاق وعتاق کے سلسلہ میں کسی قسم کی پابندی نہیں ہے تو یہ ناممکن ہے کہ نکاح، طلاق اور عتاق کے سلسلہ میں ایک شخص پر تو کسی قسم کی پابندی عائد نہ ہو اور دیگر مالیہ تصرفات میں اس پر پابندی عائد کردی جائے حالانکہ احتیاط اور حسن تدبیر سے کام لینے کی ضرورت نکاح کے معاملہ میں زیادہ ہے جب ان تصرفات میں اس کو پوری آزادی حاصل ہے تو خالص مالی تصرفات میں بالاولی آزادی حاصل ہونی چاہیے یہ ایک حیران کن منطق ہے کہ عقد نکاح میں کسی شخص پر کوئی پابندی نہ لگائی جائے اور مکان کو کرایہ پر دینے کے لیے اس پر پابندی عائد کردی جائے جو فقہاء کم عقل پر پابندی عائد کرنے کے قائل ہیں، وہ اقرار جو اس کے مال کے ساتھ تعلق نہیں رکھتے اس کو جائز قرار دیتے ہیں لیکن انہیں مالیات میں نافذ نہیں کرتے ہیں۔

اعتراف اور حد کا نفاذ

چنانچہ اگر وہ کسی ایسے جرم کا اعتراف کرے جس کے نتیجے میں حد جاری ہوسکتی ہے تو حد یا قصاص کی سزا اس پر نافذ کی جائے گی حالانکہ حدود شبہات کی بنیاد پر ختم ہوجاتے ہیں مگر مالی اقرار کو نافذ قرار نہیں دیتے جو حدود سے کم درجہ کی چیز ہے۔

یہ وہ دلائل ہیں جن سے امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کے مسلک کی تائید ہوتی ہے اب ہم وہ دلائل بیان کرتے ہیں جو جمہور فقہاء کے مسلک کی تائید کرتے ہیں۔

چنانچہ اس سلسلہ میں جمہور فقہاء بھی قرآنی نصوص، صحابہ کرام رضوان اللہ علیہم اجمعین کے آثار، رائے اور قیاس سے استدلال کرتے ہیں۔

(۱) قرآن پاک میں ارشادِ باری تعالیٰ ہے:

وَلَا تُؤْتُوا السُّفَهَآءَ اَمْوَالَكُمُ الَّتِیْ جَعَلَ اللّٰهُ لَكُمْ قِيٰمًا وَّارْزُقُوْهُمْ فِيْهَا وَاكْسُوْهُمْ وَقُوْلُوْا لَهُمْ قَوْلًا مَّعْرُوْفًا ○

بیوقوفوں کو اپنا مال نہ دو جنہیں اللہ تعالیٰ نے تمہارے زیرِ دست رکھا ہے۔

انہیں اس مال میں سے دو اور لباس دو اور ان کے ساتھ اچھے طریقے سے بات کرو۔

فَاِنْ كَانَ الَّذِیْ عَلَیْهِ الْحَقُّ سَفِیْهًا اَوْ ضَعِیْفًا اَوْلَا یَسْتَطِیْعُ اَنْ یُّمِلَّ هُوَ فَلْیُمْلِلْ وَلِیُّهٗ بِالْعَدْلِ۔

جس پر حق لازم ہے اگر وہ بیوقوف یا غریب ہو یا وہ خود ادائیگی نہ کر سکتا ہو تو اس کا ولی عدل کے ہمراہ ایسا کرے۔

پہلی قرآنی آیت سے یہ واضح ہوتا ہے کہ کم عقل کا مال کسی صورت میں بھی اس کے حوالے نہیں کرنا چاہیے اور اس سے زائد تصرف کا حق اس کو اپنے مال میں نہیں ہے کہ اس کو صرف کھانا اور لباس فراہم کر دیا جائے اور مال کی حفاظت اور ترقی کے وسائل اس کو نہ سونپے جائیں۔ چنانچہ دوسری قرآنی آیت سے بھی اس مفہوم کی تائید ہوتی ہے کہ قرض کا لین دین اور تحریری معاہدہ کی ذمہ داری ولی کے ہاتھ میں ہے اگر معاہدوں کا اختیار کم عقل کے لیے ہوتا تو اس کے ولی کے اختیار میں یہ چیزیں نہ دی جاتیں، ان اختیارات کو سلب کر لینے سے یہ ثابت ہوتا ہے کہ کم عقل پر پابندی عائد ہوتی ہے اور مالیہ تصرفات کا حق نہیں ہے۔

(۴) صحابہ کرام رضوان اللہ علیہم اجمعین کے آثار سے ثابت ہوتا ہے کہ ناسمجھوں پر پابندی عائد کرنا جائز ہے۔ چنانچہ عبداللہ بن جعفر بن ابی طالب سے روایت ہے کہ وہ ایک مرتبہ حضرت زبیر بن عوام کی خدمت میں حاضر ہوئے اور کہا کہ میں نے ایک سودا کیا تھا جس کی وجہ سے حضرت علی رضی اللہ تعالیٰ عنہ مجھ پر پابندی عائد کرنا چاہتے ہیں تو زبیر بن عوام نے کہا کہ اس خرید و فروخت میں تمہارا شریک کار بنتا ہوں۔

یہ سن کر حضرت علی، حضرت عثمان بن عفان رضی اللہ تعالیٰ عنہما کی خدمت میں حاضر ہوئے اور کہا کہ میرے بھائی عبداللہ بن جعفر بن ابی طالب پر پابندی کا حکم عائد کر دیجیے تو اس پر زبیر بن عوام نے کہا کہ میں اس کا شریکِ کار ہوں۔

حضرت عثمان بن عفان رضی اللہ تعالیٰ عنہ نے معذرت پیش کی اور کہا کہ جس شخص کا شریکِ کار زبیر بن عوام ہو میں اس پر کیسے پابندی لگا سکتا ہوں۔

اس واقعہ سے یہ ثابت ہوتا ہے کہ صحابہ کرام رضوان اللہ علیہم اجمعین میں کم عقل پر پابندی عائد کرنا معروف تھا ورنہ اس کا مطالبہ حضرت علی رضی اللہ تعالیٰ عنہ نہ کرتے اور پھر حضرت زبیر، حضرت عثمان اور دیگر صحابہ کرام رضوان اللہ علیہم اجمعین میں سے کسی نے بھی اس مطالبے پر اعتراض نہیں کیا ہے۔

اسی طرح جب حضرت عائشہ صدیقہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا نے اپنی کچھ زمین فروخت کی تو حضرت عبداللہ بن زبیر رضی اللہ تعالیٰ عنہ نے کہا کہ وہ اس زمین کو فروخت کرنے سے رُک جائیں ورنہ میں پابندی عائد کر دوں گا۔

تو یہ سُن کر حضرت عائشہ صدیقہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا نے فرمایا کہ اگر تم نے پابندی عائد کی تو میں تم سے کبھی بات نہیں کروں گا اس سے واضح ہوتا ہے کہ حضرت عائشہ صدیقہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا اور حضرت عبداللہ بن زبیر رضی اللہ تعالیٰ عنہ دونوں ”پابندی عائد کرنا“ جائز سمجھتے ہیں۔

رائے اور قیاس سے معلوم ہوتا ہے کہ کم عقل پر پابندی عائد کرنے میں اس کے مال کی اصلاح ہے اور اس کے مال کو ضائع ہونے سے محفوظ کرنا ہے جس طرح بچے کے مال کی حفاظت کے لیے اس پر پابندی عائد کی جاتی ہے جب اس پر ”حجر“ کرنے کی ضرورت پیش آ جائے تو اس پر ”حجر“ لازمی ہے ورنہ اگر وہ اپنے اموال کو ضائع کر دیں گے تو وہ معاشرے پر بوجھ بن جائیں گے اور جرائم کے مرتکب ہو کر معاشرے میں خرابیاں پھیلاتے پھریں گے۔

یہ دلائل فریقین کے ہیں جن کو ہم نے بعینہ نقل کر دیا ہے اور ان میں کسی قسم کی تبدیلی نہیں کی ہے۔

مقروض ایک احکام

امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ شدید احتیاط کے ساتھ اس رائے پر قائم ہیں کہ قول اور رائے کی آزادی ہر عاقل بالغ شخص کو حاصل ہونی چاہیے اور اس سلسلہ میں اس پر کسی قسم کی پابندی عائد کرنا جائز نہیں ہے لہٰذا مقروض پر بھی اس کے تصرفات میں کسی قسم کی پابندی لگانا جائز نہیں ہے اور اس کے تمام مالی اقرار نافذ ہوں گے۔

تمام فقہاء اس بات پر اتفاق کرتے ہیں کہ اگر کوئی مال دار شخص مقروض ہو جائے تو قاضی اس کے قرضہ جات ادا کرنے کے لیے اس پر پابندی لگا سکتا ہے کیونکہ ایک غنی شخص کی لیت ولعل قرض کی ادائیگی میں ظلم ہے اور ظلم کو ختم کرنا حکومت کی ذمہ داری ہے لہٰذا قرض خواہ کی ادائیگی کے سلسلہ میں قاضی اس خوشحال مقروض کو جیل میں بھیج سکتا ہے۔

اس حد تک تو امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ باقی فقہاء کے ساتھ ہیں کہ قرضہ جات کی ادائیگی اور ظلم کو ختم کرنے کے لیے مقروض کو قید کرنا جائز ہے اور یہ مقروض اور قرض خواہ دونوں کے لیے مصلحت کا تقاضا ہے کہ قرضہ ہر صورت میں ادا ہونا چاہیے مگر دو باتوں میں امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ نے جمہور فقہاء کی مخالفت کی ہے۔

(۱) پہلی بات تو یہ ہے کہ اس پر پابندی عائد کرنا جائز نہیں ہے اور نہ اس کو قولی تصرفات سے روکنا جائز ہے۔

(۲) مقروض کے مال کو قرضہ ادا کرنے کے لیے زبردستی فروخت کرنا جائز نہیں ہے۔

مقروض کو قید کرنے کے ساتھ جمہور فقہاء ان امور کو بھی جائز قرار دیتے ہیں تاکہ قرضہ عملی طور پر ادا ہو سکے لہٰذا جمہور فقہاء کے نزدیک قرض خواہ کو دو قسم کا حق حاصل ہے۔

ایک حق تو یہ ہے کہ مقروض کو گرفتار کر کے قید کرا دیا جائے تا کہ قرضہ ادا ہو سکے اور دوسرا حق قرضہ وصول کرنے کے لیے مقروض کے مال کو فروخت کرنے کا دعویٰ ہے۔

جس شخص پر اتنا قرضہ ہو کہ اس کی تمام جائیداد پر حاوی ہو سکتا ہے تو اس پر پابندی عائد کرنا جمہور فقہاء کے نزدیک جائز ہوگا اور یہ پابندی صرف اسی مال پر ہوگی جو پابندی عائد کرتے وقت موجود ہے لیکن پابندی عائد کرنے کے بعد جو مال وہ کمائے گا اس پر اس کو تصرفات کا حق حاصل ہوگا اور اس مال میں قرض خواہوں سے اجازت کی ضرورت نہیں ہے۔

جمہور فقہاء کی اس مسئلہ میں دلیل تو یہی ہے کہ مصلحت عامہ پابندی عائد کرنے کی متقاضی ہے کیونکہ لوگوں کے حقوق اور قرضہ جات مقروض کو تصرفات میں اجازت دینے سے ضائع ہو جاتے ہیں لہٰذا لوگوں کے اموال کی حفاظت کا یہ تقاضا ہے کہ احتیاطاً اس پر پابندی عائد کر دی جائے۔

امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ یہ دلیل پیش کرتے ہیں کہ پابندی عائد کرنے سے مقروض کو نقصان پہنچے گا اور قرض خواہوں کے نقصان سے بڑھ کر یہ نقصان ہے البتہ قرض جات کی وصولی اس کو تصرفات کی آزادی دے کر بھی حاصل ہو سکتی ہے تو پھر شہریت کے حقوق اس سے کیوں سلب کیے جائیں؟ اس سے قرضہ جات کی وصولی کے لیے اس کو قید کیا جا سکتا ہے تا کہ وہ قرضہ ادا کرنے پر مجبور ہو جائے۔

اس طرح قرض خواہوں کے حق کی حفاظت بھی ہو جائے گی اور قرض خواہ شرف انسانیت سے محروم بھی نہیں ہوگا‘ یہ کسی طرح بھی مناسب نہیں ہے کہ قرض خواہوں کے حق کی حفاظت میں اس طرح انتہاپسندی سے کام لیا جائے اور اس کے اموال تک کو زبردستی فروخت کر دیا جائے اور صرف ایک خطرے کی بنیاد پر اس کو نقصان پہنچایا جائے۔

اس طرح امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ عاقل بالغ شخص کی آزادی کی حفاظت کرتے ہیں اور مقروض پر پابندی عائد کرنے کو ناجائز قرار دے کر قرضہ کی ادائیگی کے لیے صرف قید کو بہتر خیال کرتے ہیں۔

صاحبین کے دلائل

اور جہاں تک مقروض کے اموال کو فروخت کرنے کا تعلق ہے تو اس مسئلہ میں صاحبین (امام ابو یوسف اور امام محمد رحمۃ اللہ علیہما) جمہور فقہاء کے ساتھ ہیں اور وہ قاضی کے فیصلے اور قرض خواہ کے مطالبہ کے بعد اموال کو فروخت کرنا جائز قرار دیتے ہیں چاہے وہ قرضے اس کے تمام اموال پر حاوی ہوں یا نہ ہوں اور اس کے لیے وہ صحابہ کرام کے آثار، فقہ اور رائے سے استدلال کرتے ہیں۔

نبی اکرم صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم نے حضرت معاذ رضی اللہ تعالیٰ عنہ کے اموال کو قرضے ادا کرنے کے لیے فروخت کر دیا تھا اور قرضوں کی نسبت سے وہ رقم غرباء کے درمیان تقسیم فرمادی تھی۔

حضرت عمر بن خطاب رضی اللہ تعالیٰ عنہ نے اپنے عہد خلافت میں ''اسیفع جہنی کا قرضہ ادا کرنے کے لیے اس کے اموال کو فروخت کر دیا تھا کیونکہ ان نے سبقت حاصل کرنے کے لیے حجاج سے لیے تھے۔ چنانچہ اس موقع پر حضرت عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہ نے خطاب کرتے ہوئے فرمایا:

''لوگو! قرض لینے سے بچتے رہو کیونکہ قرض کا آغاز افسوس کی حالت سے ہوتا ہے اور انجام میں خون اور پریشانی کے علاوہ کچھ حاصل نہیں ہوتا۔ دیانت اور امانت کے اعتبار سے اسیفع جہنی نہایت پسندیدہ شخص ہے لیکن اس نے حاجیوں کی سبقت کے خیال سے قرضے لیے اور اب وہ مقروض ہے۔ چنانچہ میں اس کے مال کو فروخت کر کے وہ رقم قرض خواہوں میں تقسیم کر رہا ہوں لہٰذا جس شخص کو بھی اس سے کچھ لینا ہے وہ میرے پاس حاضر ہو۔''

حضرت عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہ نے جمہور اُمت کے سامنے یہ اعلان کیا اور کسی نے بھی اس سے اختلاف نہیں کیا تو اس سے ظاہر ہوتا ہے کہ تمام مجمع اس بات پر اتفاق کرتا تھا کہ مقروض کے اموال کو فروخت کرنا جائز ہے۔

اس کی تائید قیاس اور رائے سے بھی ہوتی ہے کیونکہ قاعدہ یہ ہے کہ جو شخص وسعت

کے باوجود کسی کے واجب حق کو ادا نہ کرتا ہو تو قاضی کو چاہیے کہ وہ قرضہ اس کی طرف سے وصول کرے کیونکہ ظلم کو ختم کرنے کا فریضہ قاضی پر عائد ہوتا ہے اور جب ظلم جائیداد کو فروخت کرنے سے ختم ہو سکتا ہے تو قاضی اس کے مال کو بھی فروخت کر سکتا ہے۔

امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ چونکہ مالک کی مکمل حریت کے قائل ہیں اس لیے وہ قرآنی عمومات، حدیث نبوی ﷺ، قیاس اور رائے سے استدلال کرتے ہیں۔

(۱) لَا تَاْكُلُوْٓا اَمْوَالَكُمْ بَيْنَكُمْ بِالْبَاطِلِ اِلَّآ اَنْ تَكُوْنَ تِجَارَةً عَنْ تَرَاضٍ مِّنْكُمْ۔

ایک دوسرے کا مال ناحق طریقے سے نہ کھاؤ بلکہ باہمی رضامندی کے ساتھ تجارت کے ذریعے لین دین کرو۔

اپنے عموم کے اعتبار سے یہ قرآنی آیت اس امر پر دلالت کرتی ہے کہ باہمی رضامندی پر تجارت کی بنیاد ہے لہٰذا مالک کی رضامندی کا ہونا لازمی ہے اور زبردستی اس کی جائیداد فروخت کرنے سے رضامندی حاصل نہیں ہو سکتی ہے لہٰذا یہ خرید و فروخت ناجائز ہوگی۔

(۳) نبی اکرم صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم کا فرمان ہے:

کسی مسلمان کی رضامندی کے بغیر اس کا مال کھانا جائز نہیں ہے۔

اور قاضی کے فروخت کرنے پر وہ رضامند نہیں ہے تو اس کو فروخت کرنا ناجائز قرار دیا جائے گا۔

(۳) قیاس اور رائے کا تقاضا یہ ہے کہ ''دائن'' (قرض خواہوں) کا یہ مطالبہ نہیں ہے کہ ان کے اموال کو فروخت کیا جائے بلکہ ان کا تو یہ تقاضا ہے کہ قرض کو ادا کیا جائے اور یہ ضروری نہیں ہے کہ اس کے قرضہ جات جائیداد کو فروخت کر کے ادا کیے جائیں لہٰذا اس کو نظر بند کر کے بھی قرض کی وصولی پر مجبور کیا جا سکتا ہے جس کی تائید ایک حدیث مبارکہ سے ہوتی ہے۔

اور اب جہاں تک حضرت معاذ رضی اللہ تعالیٰ عنہ کی روایت کا تعلق ہے کہ ان کا

قرض ادا کرنے کے لیے نبی اکرم صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم نے ان کا مال فروخت کر دیا تھا تو یہ حضرت معاذ رضی اللہ تعالیٰ عنہ کی درخواست پر کیا گیا تھا کیونکہ انہوں نے نبی اکرم صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم سے درخواست کی تھی کہ کسی طرح درمیان میں پڑ کر قرض کو ادا کریں اور پھر یہ گمان بھی نہیں ہو سکتا ہے کہ حضرت معاذ رضی اللہ تعالیٰ عنہ نبی اکرم صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم کے کسی اقدام پر خوش نہ ہوتے ہوں۔

اور حضرت عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہ والی روایت کا جواب یہ ہے کہ اگر؟؟

بہر حال مقروض پر پابندی عائد کرنے کے سلسلہ میں امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کی یہ رائے ہے جس سے ظاہر ہوتا ہے کہ امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ اپنے اس اصول پر قائم ہیں کہ کسی مالک کو اس کے اموال میں مکمل آزادی حاصل ہونی چاہیے اور کسی قسم کی پابندی اس کے تصرفات پر جائز نہیں ہے، وہ اپنے مصالح کو خود زیادہ بہتر طریقے سے سمجھ سکتا ہے اور اس کو اس کے فرائض سے سبکدوش کر کے تکلیف پہنچانا جائز نہیں ہے کیونکہ مالی تکلیف سے ذاتی تکلیف زیادہ بُری ہے۔

اور کسی مصلحت کی آڑ میں اس پر ظلم کرنا جائز نہیں ہے اور یہ ضروری نہیں ہے کہ اس پر پابندی عائد کر کے ہی اس کے قرضہ جات ادا کیے جائیں جیسا کہ ہم سابقہ سطور میں بیان کر چکے ہیں کہ اس کو نظر بند کر کے بھی قرضہ کی وصولی کے لیے مجبور کیا جا سکتا ہے۔

مال میں تصرف کا حق

”کتب ظاہر الروایۃ“ میں یہ بیان کیا گیا ہے کہ امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ مالک کو اپنے اموال پر مکمل آزادی دیتے ہیں کہ جس طرح وہ چاہے اپنے اموال میں سے تصرف کرسکتا ہے اور حکومت کی طرف سے اس سلسلہ میں اس پر کوئی پابندی عائد نہیں ہوسکتی چاہے کسی کو اس کے تصرفات سے نقصان ہی کیوں نہ پہنچتا ہو۔

اگر ان اموال پر کسی دوسرے کا حق ہو تو وہ اس کو تصرف سے منع کرسکتا ہے کیونکہ کسی چیز پر ملک کے معنی یہ ہوتے ہیں کہ اس مال پر اس کو ہر قسم کے تصرفات کا حق حاصل ہے لہٰذا جب کسی دوسرے کے بنیادی حقوق اس کے مال کے ساتھ تعلق نہیں رکھتے تو کسی شخص کو یہ حق نہیں پہنچتا کہ اس کو تصرفات سے منع کرے۔ مثلاً اگر کسی شخص کے پاس زمین ہے تو وہ اپنے مکان کی کھڑکیاں اور دروازے کھول سکتا ہے اور اگر چاہے تو اس میں کنواں بھی کھدواسکتا ہے۔ اگرچہ ایسا کرنے سے دوسرے کی دیوار کو نقصان ہی کیوں نہ پہنچتا ہو اور اگر اس کی دیوار کمزور ہو کر گر بھی پڑے تو اس پر جرمانہ عائد نہیں ہوگا کیونکہ اس نے اپنی ملک میں تصرف کیا ہے اور دوسرے پر زیادتی نہیں کی ہے۔ لہٰذا زیادتی کیے بغیر کسی پر تاوان ڈالنا جائز نہیں ہے اور مالک کو اپنی ملک پر دوسرے کی تکلیف کی وجہ سے تصرف سے منع کرنا ملک کے تقاضے کے منافی ہے کیونکہ ملک کا مطلب ہی یہ ہوتا ہے کہ اس کو مکمل تصرف کا حق حاصل ہے اور منع کرنے سے تصرف کا حق باقی نہیں رہتا ہے۔

امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کی حریت تصرف اور حقوق ملکیت کے بارے میں یہ رائے ہے کہ وہ ملک کو مکمل آزادی دیتے ہیں اور اس میں عدالتی شعبہ کو دخل انداز ہونے کی اجازت

نہیں دیتے لیکن اس شرط پر کہ وہ اپنی ملکیت کے دائرہ کے اندر تصرف کرے تو کیا امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کے مسلک کے یہ معنی ہیں کہ اس پر کسی قسم کی پابندی جائز نہیں ہے؟

امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کا یہ مقصد ہے کہ قضا کے اعتبار سے اس پر کسی قسم کی پابندی نہیں ہے۔ اگرچہ اس پر دیانت کی رو سے یہ فرض عائد ہوتا ہے کہ اپنے ہمسائے کو تکلیف نہ دے اور ایسا طریق کار اختیار نہ کرے جو دوسروں کے لیے تکلیف کا باعث بنتا ہو اور اخلاقی اور دینی پابندی تو عدالتی پابندی سے بھی زبردست ہے لہٰذا اس سے یہ نہ سمجھا جائے کہ امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ ہمسائے کو تکلیف پہنچانے کی اجازت دے رہے ہیں بلکہ وہ تو اس کو حرام قرار دیتے ہیں اور اس معاملے کو لوگوں پر چھوڑ دیتے ہیں کہ وہ خود ہی فیصلہ کر لیں۔

یہ طریق کار عدلیہ کی دخل اندازی سے زیادہ مفید ہے کیونکہ ایک کے مفاد کا دوسرے سے متعلق ہونا اور قانون کے دباؤ سے سوسائٹی کا دباؤ زیادہ مفید ہوتا ہے اور لوگوں کو سیدھے راستے پر قائم رکھتا ہے۔ چنانچہ منقول ہے کہ امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کے پاس ایک شخص نے شکایت کی کہ میرا ہمسایہ اپنے مکان میں کنواں کھود رہا ہے اور مجھے ڈر ہے کہ کہیں میرے مکان کی دیوار نہ گر پڑے۔

امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ نے اس شخص کو کہا کہ تم بھی اس کنویں کے پاس گڑھا کھود لو۔ چنانچہ اس شخص نے ایسا ہی کیا جب اس نے گڑھا کھود لیا تو اس شخص کا کنواں پھٹ گیا اور مالک اس کو پُر کرنے پر مجبور ہو گیا اس واقعہ سے معلوم ہو گیا کہ کس طرح امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ نے مالک کو کنواں پُر کرنے پر مجبور کر دیا تھا اور عدالت میں جانے کی کوئی ضرورت بھی پیش نہ آئی اور ایک نقصان کو دوسرے نقصان سے ختم کر دیا اور فریقین کو تکلیف سے بچا لیا۔

امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کی یہ رائے ہے کہ کسی مالک کو اس کی ملک میں تصرف کرنے سے منع نہ کیا جائے اور جب تک اپنی ملک میں وہ تصرف کر رہا ہو تو عدالت کو اس میں دخل دینا جائز نہیں ہے اور اگر کسی کو نقصان پہنچ رہا ہو تو باہمی فیصلے سے لوگ خود ہی اس کا علاج کر لیں گے۔

مگر حنفی فقہاء کے متاخرین کا یہ فتویٰ ہے کہ جس تصرف سے ہمسائے کو نقصان پہنچ رہا ہے اس سے مالک کو منع کیا جا سکتا ہے جیسا کہ اس حدیث مبارکہ سے معلوم ہوتا ہے۔

لا ضرر ولا ضرار

نہ نقصان ہونا چاہیے نہ نقصان پہنچانا چاہیے

اور دوسری وجہ یہ ہے کہ اس دور میں لوگ اخلاقی اور دینی تقاضوں کے پابند نہیں رہے اس لیے قانونی دباؤ سے ان کو مجبور کیا جا سکتا ہے کہ ہمسائے کو نقصان نہ پہنچائیں اور عدالت کا تو یہی کام ہے کہ شریعت کے احکام کو ہر ممکن طریقے سے نافذ کرنے کی تدبیر اختیار کرے۔

عدالت کو یہ نہیں چاہیے کہ معمولی نقصان کے پیشِ نظر دخل اندازی شروع کر دے بلکہ جب نقصان ظاہری طور پر پہنچ رہا ہو تو اس وقت قانون کو دخل اندازی کرنی چاہیے۔ چنانچہ کمال الدین ابن الہمام ”فتح القدیر“ میں شدید نقصان کی تعریف کرتے ہوئے تحریر کرتے ہیں:

”جس نقصان سے کسی کا مکان گر پڑنے کا خوف ہو یا مکان کی بنیادوں کو کمزور کرنے کا باعث بنتا ہو اور اس کی افادی حیثیت مکمل طور پر ختم ہو جائے مثلاً روشن دان کو بند کرنا تو یہ واضح ضرر ہے لہٰذا دھوپ کو روکنا یا ہوا کی کھڑکیوں کو بند کرنا شدید ضرر نہیں ہے کیونکہ ان کے بغیر بھی مکان سے رہائش کا فائدہ حاصل ہو سکتا ہے۔“

امام مالک رحمۃ اللہ علیہ کی بھی یہی رائے ہے۔ چنانچہ علامہ قرآنی ”تہذیب الفروق“ میں تحریر کرتے ہیں:

> ”بلاشبہ جو شخص کسی زمین کا مالک ہو وہ اس پر عمارت تعمیر کر سکتا ہے اور اس عمارت کو اتنا بلند لے جا سکتا ہے کہ کسی دوسرے کو ضرر نہ پہنچے اور اسی طرح کنواں بھی کھود سکتا ہے لیکن اس شرط پر کہ کسی دوسرے کو نقصان نہ پہنچے۔“

اس سے ظاہر ہوتا ہے کہ ملک سے فائدہ حاصل کرنا امام مالک رحمۃ اللہ علیہ کے نزدیک اسی حد تک جائز ہے کہ وہ کسی دوسرے کے لیے تکلیف کا باعث نہ بنے اور اگر اس سے کسی دوسرے کو تکلیف پہنچتی ہے تو یہ فائدہ حاصل کرنا جائز نہیں ہے۔

وقف کے احکام

امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ نے ان مسائل میں اپنے مسلک کی بنیاد اس اصول پر رکھی ہے یا ان کے فروعی مسائل کے مطالعہ سے یہ سمجھ لیا گیا ہے کہ امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کے نزدیک مالک پر ملکیت میں تصرف کے لیے کسی قسم کی پابندی عائد نہیں کی جا سکتی اور نہ ہی قانون دخل اندازی کرے اس کو کسی قسم کے تصرف سے منع کر سکتا ہے۔ خواہ اس کے تصرف سے دوسرے کو ضرر ہی کیوں نہ پہنچا ہو۔

اور دوسری بات یہ ہے کہ اخلاقی اور دینی اصول کے اعتبار سے وہ پابند رہے کہ پڑوسی کو تکلیف نہ پہنچائے لیکن یہ دینی ضابطہ ہے اور اس کا تعلق قانون سے نہیں ہے۔

جب عدالتی قانون اس پر پابندی عائد نہیں کر سکتا تو اس بارے میں وہ بذاتِ خود بھی اپنے اوپر کوئی پابندی عائد نہیں کر سکتا ہے۔

اس بنیاد پر امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ بیان کرتے ہیں کہ اس کا یا اس کے ورثہ کا کسی چیز کے وقف کرنے سے حق ختم نہیں ہو جاتا ہے کیونکہ یہ ایک قسم کا ”اعادہ“ ہے اور اس کے احکام بھی اعادہ کے ہیں جیسا کہ صاحبِ ”الاسعاف“ اس کی تصریح کرتے ہوئے تحریر کرتے ہیں۔

تمام فقہاء کے نزدیک وقف جائز ہے البتہ اس کے لزوم وعدم لزوم کے بارے میں فقہاء کے درمیان اختلاف پایا جاتا ہے اس کی حیثیت امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کے نزدیک اعادہ کی ہے لہٰذا وقف کا تعلق صرف نفع سے ہوگا اور اصل چیز مالک ہی کے ملک

میں رہے گی اگر اپنی زندگی میں واقف اس سے رجوع کرے تو رجوع اگرچہ مکروہ ہے مگر جائز تصور کیا جائے گا۔

’’بدائع الصنائع‘‘ کے مصنف علامہ کاسانی رحمۃ اللہ علیہ تحریر کرتے ہیں

آئمہ کے درمیان جواز وقف میں کسی قسم کا اختلاف نہیں ہے کیونکہ جب تک واقف زندہ ہے اس پر وقف کی پیداوار کا صدقہ دینا واجب ہے۔ مثلاً ایک شخص نے مکان یا زمین وقف کی ہے تو اس مکان یا زمین کی پیداوار اور آمدنی کا صدقہ دینا اس پر واجب اور ضروری ہے اور آمدنی کا صدقہ دینے کی مثال ’’نذر‘‘ کی ہے جس کا پورا کرنا لازم ہوتا ہے۔

صاحب ’’البدائع‘‘ اور مصنف ’’الاسعاف‘‘ کی آراء کے درمیان اس طرح سے تطبیق ہو سکتی ہے کہ صاحب ’’البدائع‘‘ دیانت کی رو سے اس کے وجوب کے قائل ہیں جبکہ محض نیکی کی خاطر وقف ہو اور اس کی قانونی پوزیشن واضح کرتے ہوئے صاحب ’’اسعاف‘‘ بیان کرتے ہیں کہ جب نیکی کی خاطر وقف ہو تو امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کے نزدیک ان دونوں صورتوں میں مالک پر کسی قسم کی کوئی پابندی عائد نہیں ہو سکتی اور وہ اس پر ہر طرح سے تصرف کا حق رکھتا ہے کیونکہ اصول کے مطابق وہ اس کی ملک ہے اور شرعی لحاظ سے اس کو تصرف کی مکمل آزادی حاصل ہے۔

اس سے واضح ہوتا ہے کہ امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ اپنے اس قاعدے پر قائم ہیں کہ مالک اپنے اموال میں ہر اعتبار سے آزاد ہے اور کسی قسم کی پابندی اس پر نہیں لگائی جا سکتی اور نہ ہی وہ بذاتِ خود کوئی پابندی لگا سکتا ہے۔

امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کے مسلک پر وقف کے بارے میں مندرجہ ذیل دلائل سے استدلال کیا گیا ہے جن میں سے بعض دلائل نقلیہ ہیں اور بعض کا تعلق قیاس اور رائے سے ہے۔

(۱) طحاوی حضرت ابن عباس رضی اللہ تعالیٰ عنہ سے روایت بیان کرتے ہیں کہ انہوں نے کہا کہ ورثاء کے فرائض اور سورۂ نساء نازل ہونے کے بعد میں نے نبی اکرم صلی

اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم سے سنا کہ نبی اکرم صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم نے ”حبس“ یعنی وقف سے منع فرمایا ہے۔

نیز بیہقی نے حضرت ابن عباس رضی اللہ تعالیٰ عنہ سے روایت بیان کی ہے کہ جب فرائض کے حصے نازل ہوئے تو نبی اکرم صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم نے فرمایا:

لاحبس عن فرائض اللہ۔

اللہ تعالیٰ کی طرف سے مقرر کردہ حصے کو دینا ضروری ہے۔

اگر اصل چیز میں مالک کو تصرف سے منع کیا جائے اور ملک کا انتقال ورثاء کی جانب نہ ہو سکے تو اس سے اللہ تعالیٰ کے فرائض سے وقف لازم آتا ہے جو جائز نہیں ہے۔

(۲) حضرت ابن عباس رضی اللہ تعالیٰ عنہ سے منقول ہے کہ نبی اکرم صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم نے جس وقف کا حضرت عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہ کو حکم دیا تھا‘ انہوں نے اس کے بارے میں کہا:

اگر نبی اکرم کے لیے اس کے صدقے کا خیال نہ ہوتا تو میں اسے واپس لیتا۔

اس سے واضح ہوتا ہے کہ وقف سے رجوع کرنا جائز ہے بلکہ تصرف اصل چیز میں بھی جائز ہے مگر حضرت عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہ صرف اس بنیاد پر رجوع نہیں کر رہے کہ نبی اکرم صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم نے جس حالت پر چھوڑا ہے‘ نبی اکرم صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم کی محبت‘ وفاداری اور اطاعت کا یہ تقاضا ہے کہ رجوع نہ کیا جائے۔

(iii) تصرفات سے مالک کو روکنا فقیہہ اصول کے بھی منافی ہے کیونکہ فقہ میں دو قاعدے تسلیم شدہ ہیں۔

(۳) ملکیت کا تقاضا یہ ہے کہ بیع ہبہ اور ”رہن“ کرنے میں مالک کو مکمل آزادی حاصل ہو کہ وہ اپنی زیر ملکیت چیز کو جس طرح چاہے‘ استعمال کر سکے لہٰذا ہر وہ تصرف جو حریت سے رکاوٹ بنے‘ وہ باطل ہے لیکن اس شرط پر کہ کسی شرعی نص سے ثابت نہ ہوتا ہو کیونکہ نص کی رو سے لازم اور ملزوم میں فصل جائز ہے۔

(ب) جب کسی کی ملک میں کوئی چیز چلی جائے تو جب تک اس کا مالک کوئی دوسرا

شخص نہ بن جائے' وہ چیز اس کی ملک سے خارج نہیں ہو سکتی ہے۔

اگر تصرف سے وقف کو مانع قرار دیا جائے تو ان دونوں قاعدوں میں سے ایک کی خلاف ورزی لازم آتی ہے اگر یہ کہیں کہ وقف چیز اس اسی حالت میں وقف کرنے والے کی ملکیت میں ہے جیسا کہ فقہ امامیہ اور امام مالک رحمۃ اللہ علیہ کا مسلک ہے تو پہلے قاعدے کی مخالفت لازم آتی ہے کیونکہ بے معنی سی یہ مملکیت ہے جس پر کسی قسم کے تصرف کی اجازت نہ ہو اور اگر یہ کہیں کہ غیر مالک کی ملک میں منتقل ہو گئی ہے تو دوسرے قاعدے کی مخالفت لازم آئے گی۔

اور جو لوگ یہ کہتے ہیں کہ وہ چیز اللہ تعالیٰ کی ملک میں چلی گئی ہے تو یہ حیران کن سی بات ہے کیونکہ ہر چیز کا مالک تو اللہ تعالیٰ ہے مگر ملک کے معنی عرف میں یہ ہیں کہ مالک کو بیع' رہن اور ہبہ وغیرہ میں تصرفات کا حق حاصل ہے اور میراث میں یہ حق ورثاء کی جانب منتقل ہو جاتا ہے۔

اللہ تعالیٰ کی طرف ان امور میں سے کسی امر کی نسبت بھی جائز نہیں ہے لہٰذا صاحبین (امام ابو یوسف اور امام محمد رحمۃ اللہ علیہما) کا یہ کہنا کہ ''اوقاف'' اللہ تعالیٰ کی ملکیت ہیں تو یہ بات مجازی معنی پر محمول ہو گی اور عرف فقہ میں حقیقی معنی مراد نہیں ہے۔

اگر اللہ تعالیٰ کی ملکیت کے معنی بیت المال کی ملکیت کے لیے جائیں تو یہ درست ہے مگر اس کی تصریح کسی نے نہیں کی اور درحقیقت یہ قول بھی باطل ہے کہ بیت المال کے ساتھ اوقاف مصارف متقید نہیں ہیں تو پھر یہ کیسے کہا جا سکتا ہے کہ بیت المال کی ملکیت اوقاف ہے یا اللہ تعالیٰ کی ملکیت میں ہیں یعنی بیت المال کا حق ہے۔

اور پھر متولی کو جب کسی مکان کے فروخت کرنے کا حق حاصل نہیں ہے تو وہ ملکیت ہی کیا ہوئی؟

یہ دلائل ہیں جو امام ابو حنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کا مسلک ثابت کرنے کے لیے لائے جاتے ہیں اور اس مسلک میں جمہور فقہاء سے امام ابو حنیفہ رحمۃ اللہ علیہ قطعاً منفرد ہیں۔

اپنے مسلک کو ثابت کرنے کے لیے جمہور فقہاء مندرجہ ذیل دلائل پیش کرتے ہیں:

(۱) حضرت عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہ کے بارے میں وہ روایت جس کو ہم ابھی بیان کر چکے ہیں۔

(۲) صحابہ کرام رضوان اللہ علیہم اجمعین کا وقف کرنا حضرت جابر رضی اللہ تعالیٰ عنہ بیان کرتے ہیں۔

صحابہ کرام اور وقف

نبی اکرم صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم کے صحابہ کرام رضوان اللہ علیہم اجمعین میں سے کوئی صاحبِ استطاعت ایسا نہیں تھا جس نے کوئی چیز وقف نہ کی ہو۔ چنانچہ ”کتاب الام“ میں امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ تحریر کرتے ہیں:

بہت سے مہاجر اور انصار صحابہ کرام رضوان اللہ علیہم اجمعین سے ثابت ہوتا ہے کہ انہوں نے صدقات چھوڑے یہ بات ایک بہت بڑی جماعت دوسری جماعت سے روایت کرتی چلی آتی ہے عام طور پر یہ چیز ہمیں مکہ مکرمہ اور مدینہ منورہ میں نظر آتی ہے کہ اسلاف ہمیشہ سے صدقہ دیتے چلے آرہے ہیں اور تازندگی ان کے ولی بھی رہے ہیں لہٰذا اس بارے میں حدیث کو نقل کرنا تکلف ہی ہے۔

فقہی قواعد سے بھی جمہور فقہاء کے مسلک کی تائید ہوتی ہے۔ چنانچہ فقہی قاعدہ یہ ہے:

”ایسی حالت میں کسی چیز کا موجود ہونا کہ اس کا مالک کوئی نہ ہو تو شریعت اس کو برقرار رکھتی ہے۔ مثلاً

غلام آزاد کرنے میں غلام کو اپنی ملکیت سے نکالا تو جاتا ہے مگر دوسرے شخص کی ملکیت میں نہیں دیا جاتا۔“

یہ ایک مسلمہ حقیقت ہے کہ عتق پر وقف کو قیاس کرنا درست نہیں ہے کیونکہ وقف میں تو صاحبین (امام ابو یوسف اور امام محمد رحمۃ اللہ علیہما) کی منطق یہ ہے کہ اس حیثیت سے کسی چیز کا نکلنا ہوتا ہے کہ اس کا مالک کوئی بھی بن سکتا ہے اور وہ طبعاً غلام ہی رہتی ہے اس پر خرید و فروخت اور ہبہ وغیرہ کے احکام جاری ہو سکتے ہیں لیکن کسی انسان کے گلے سے

غلامی کے پھندے کو اُتار دینے کا نام آزادی ہے اور اس کا مالک کوئی نہیں بن سکتا بلکہ عارضی طور پر کسی کا کسی دوسرے کا غلام بن جانا اور پھر اس کو آزاد کر دیا جاتا ہے اور وہ فطرتاً جس طرح پہلے آزاد تھا اسی طرح آزادی کی جانب رجوع کر لیتا ہے۔

لہٰذا ایک چیز کو اس کی اصل سے نکال دینے کا مفہوم وقف میں پایا جاتا ہے اور آزادی میں اس کو اصل کی جانب لوٹانا ہے لہٰذا ایک کا دوسرے پر قیاس کرنا ممکن نہیں ہے۔

بہر حال امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کا یہ نظریہ اور مؤقف وقف کے بارے میں ہے وہ اس کو ایسی چیز قرار نہیں دیتے کہ تصرفات سے مالک کو منع کیا جائے اور فقہی اصول کے اعتبار سے اس کو درست قرار نہیں دیتے ہیں اور بعض آثار ایسے بھی ہیں جن سے امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کے نظریہ کی تائید ہوتی ہے۔ اگرچہ ان آثار پر فقہاء نے تنقید کی ہے مگر وہ آثار امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کی نظر میں راجح ہیں کیونکہ ان کے راوی ثقہ ہیں اور وہ اپنے فعل اور فکر سے ان میں مطابقت پیدا کر لیتے ہیں کیونکہ ان کے طبعی رجحان سے وہ آثار مطابقت رکھتے ہیں یعنی اپنے مال پر مالک کو مکمل آزادی دینا کہ وہ ہر قسم کے تصرفات کا حق رکھتا ہو اور تصریح کے ساتھ جو شرائط ثابت ہیں جن میں تاویل و تفسیر کی کوئی گنجائش نہیں ہے ان کے علاوہ وہ اس پر کسی پابندی کو جائز قرار نہیں دیتے ہیں۔

یہ چند فقہی مسائل ہیں جن میں ایک فکری ربط موضوع کے اختلاف کے باوجود بھی پایا جاتا ہے وہ یہ ہے کہ شخصی آزادی کی حفاظت جہاں تک ہو سکے کی جائے اور ایک آزاد اور بالغ شخص کے تصرفات کو نافذ قرار دیا جائے اور وہ اپنے ملک پر جب تک چاہے تصرف کر کے اس پر کسی قسم کی قانونی مداخلت جائز نہیں ہوگی۔

چنانچہ وہ شادی کے معاملہ میں عورت کو مکمل آزادی دیتے ہیں۔

مگر جب اس کے خاندان پر شرمندگی لازم آئی ہو تو اولیاء دخل اندازی کر سکتے ہیں مگر اس صورت میں مداخلت کر سکتے ہیں جب عورت ''غیر کفو'' سے شادی کرے جو خاندان کے لیے عار کا باعث ہو اس لیے کم عقل پر پابندی جائز قرار نہیں دیتے کیونکہ یہ

پابندی اس کی شخصی آزادی کے خلاف ہے بلکہ اس کو اچھے بُرے تصرفات کے نتائج سے دوچار ہونے دیا جائے اور اس پر کسی قسم کی پابندی نہ لگائی جائے۔

اسی اصول کے تحت مقروض پر تصرف کو جائز قرار نہیں دیتے البتہ اس کو قرض ادا کرنے پر مجبور کرنے کے قائل ہیں اور قاضی یا قرض خواہوں کو یہ حق نہیں دیتے کہ کسی طرح سے تصرف اس کے مال میں کریں۔

اسی طرح مالک کو اپنے مال میں تصرف سے روکنا جائز قرار نہیں دیتے حتیٰ کہ اگر وہ خود بھی اپنے اوپر کسی طرح کی پابندی عائد کرے تو اس کو بھی درست قرار نہیں دیتے کیونکہ حق ملکیت یعنی اس وقت تک حق تصرف باقی رہتا ہے جب تک مالک کو متصرف مانا جائے یعنی حق ملکیت اور حق تصرف دونوں لازم وملزوم چیزیں ہیں اور کوئی بھی لازم کسی ملزوم سے الگ نہیں ہوسکتا۔

قانونی احکام میں حیلہ گری

علمائے کرام کی ایک بہت بڑی جماعت سے مروی ہے کہ امامِ اعظم رحمۃ اللہ علیہ سے ایک جماعت نے ایسی فقہی آراء روایت کی ہیں جو حیلہ پر مشتمل ہیں، وہ جب کسی کو پریشانی اور مشکل میں دیکھتے تو اس فقہی حیلہ گری سے کام لیتے تھے اور انہی کے مطابق پیچیدہ معاملات میں فتویٰ دیا کرتے تھے، وہ مشکلات کو شرعی اصولوں سے نہ ہٹتے ہوئے فقہی حکم لگا کر ادا کر دیا کرتے تھے، ہماری نظر سے ایمان اور دوسرے مسائل سے متعلق اس طرح کی بہت سی مثالیں مناقب میں گزری ہیں۔

بعض لوگوں کا یہ دعویٰ ہے کہ امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ نے شرعی حیلوں پر مشتمل ایک کتاب تحریر کی تھی جس میں انہوں نے فتویٰ دے کر شرعی احکام اور فقیہہ معاہدوں سے لوگوں کو نجات دلائی ہے اس سلسلہ میں عبداللہ بن مبارک کا ایک قول مروی ہے۔

> ”اگر کسی کے پاس امامِ اعظم رحمۃ اللہ علیہ کی کتاب ”الحیل“ موجود ہے اور وہ اس پر عمل کرتا ہو اور فتویٰ بھی اسی کے مطابق دیتا ہو تو اس کا حج باطل ہو جائے گا اور اس کی بیوی پر طلاق واجب ہو گی۔“

اسی طرح ایک اور روایت ابن مبارک سے مروی ہے:

> ”امامِ اعظم کی کتاب ”الحیل“ کا جس نے مطالعہ کیا اگرچہ اس نے اللہ تعالیٰ کے حلال کو حرام اور حرام کو حلال کر دیا ہے۔“

مگر امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کی جس کتاب ”کتاب الحیل“ کا ذکر کیا جا رہا ہے اس کا وجود کہیں بھی نہیں ہے اس کا مطالعہ کر کے کوئی رائے قائم کی جائے یا اس بات کا اندازہ

لگایا جائے کہ ان کی تاویلات فقہی کی عمل حقیقت کیا ہے؟ البتہ بعض مذہبی قیود کی تنگیوں کے بارے میں محض وسعت پسندی اور شرعی دائرہ میں رہتے ہوئے احکام تخریج سے کام لیا ہے کیونکہ دین آسانی کا نام ہے نہ کہ دشواری کا یا پھر یہ بغاوت دین کے منافی ہے اور شرعی احکام اختیار کرنے کے لیے دروازہ کھول دیا ہے؟

بہرحال یہ کتاب ہمیں نہیں ملی اس لئے تاویلات کا وہ منبع ناپید ہو چکا ہے جس پر امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ (تخریج مسائل کے سلسلہ میں) بھروسہ کیا کرتے تھے اور اس کتاب کا ایک ثبوت عدم وجود ہی ہے جیسا کہ ہم سابقہ سطور میں بیان کر چکے ہیں کہ امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ نے کوئی ایسی کتاب تصنیف ہی نہیں فرمائی بلکہ ان کے شاگرد (ان کے اقوال) اکثر و بیشتر تحریر کر لیا کرتے تھے لیکن اس کتاب کی عدم دستیابی ہمیں اس یقین پر مجبور کرتی ہے کہ اس نام کی کوئی کتاب امامِ اعظم رحمۃ اللہ علیہ نے تحریر ہی نہیں کی تھی اور اس کتاب کی عدم دستیابی ہماری اس رائے کو مزید تقویت بھی دیتی ہے اور امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کو کتاب کی تصنیف کے الزام سے بری بھی کرتی ہے جو حضرت عبداللہ بن مبارک رضی اللہ عنہ سے منسوب قول میں واضح کی گئی ہے۔

عبداللہ بن مبارک امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کے شاگرد تھے' آپ کا بہت زیادہ "احترام کرتے تھے بلکہ انہوں نے تو ہر جگہ امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کے خیالات کو نمایاں کیا ہے اور ان کی اہمیت بھی واضح کی ہے اور ان کے فقہی مرتبہ پر شام کے امام اوزاعی رحمۃ" اللہ علیہ کی طرح روشنی بھی ڈالی ہے' ان دونوں حضرات کی ملاقات اور بحث و مباحثے کے لیے عبداللہ بن مبارک نے مکہ مکرمہ کے محلہ دار "الخیاطین" میں انتظام کیا تھا جیسا کہ ہم پہلے تحریر کر چکے ہیں اور یہ ناممکن ہے کہ امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کے بارے میں ان کے دل میں ایسے خیالات پیدا ہوں بلکہ ان کا تو یہ قول ہے کہ:

علوم کے مغز امامِ اعظم رحمۃ اللہ علیہ ہیں۔

تو پھر یہ کیسے ممکن ہو سکتا ہے کہ وہ یہ بھی کہیں کہ:

"جس نے امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کی کتاب "الحیل" کا مطالعہ کیا اگرچہ اس

نے اللہ تعالیٰ کے حلال کو حرام اور حرام کو حلال کر دیا ہے۔"

عبداللہ بن مبارک کے دل میں امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کی اس درجہ عقیدت تھی تو ان کی جانب اس قسم کے اقوال ہرگز منسوب نہیں کیے جا سکتے ہیں یہ الزام اس گفتگو کے بعد بالکل بے معنی ہو جاتا ہے کہ امامِ اعظم رحمۃ اللہ علیہ نے "کتاب الحیل" کے نام سے کوئی کتاب تحریر کی ہے کیونکہ اس الزام کی بنیاد یہ روایت ہی تھی اور عبداللہ بن مبارک کے بیانات سے اس روایت کی حقیقت واضح ہو جاتی ہے۔

یہ حقیقت تو واضح ہو گئی ہے کہ "کتاب الحیل" کی کوئی کتاب امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ نے تحریر نہیں کی البتہ امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کے شاگرد رشید امام محمد رحمۃ اللہ علیہ کی ایک کتاب کا اس موضوع پر ذکر ضرور کیا جاتا ہے غالباً ایسا ہو سکتا ہے کہ امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ سے انہوں نے جو مسائل سنے تحریر کر دیے تاکہ لوگوں کو سہولت ہو اور ان کو دینی معاملات میں مشکل کا سامنا نہ کرنا پڑے۔

لیکن امام محمد رحمۃ اللہ علیہ سے اس کتاب کی نیت شروع سے ہی مشکوک ہے بلکہ اس سے تو ابوسلیمان جوزجانی نے انکار بھی کیا ہے کہ یہ تصنیف امام محمد رحمۃ اللہ علیہ کی نہیں ہے اور ابوسلیمان جوزجانی نے یہ بھی کہا ہے:

کہ جو شخص یہ کہے کہ "کتاب الحیل" نام کی کوئی کتاب امام محمد رحمۃ اللہ علیہ نے تحریر کی ہے تو اس کی تصدیق ہرگز نہ کرنا اور جو کتاب عام طور پر لوگوں کے پاس موجود ہے یہ تو بغداد کے جعلساز مصنفین کا کارنامہ ہے اور اسے ہمارے آئمہ کی طرف منسوب کر کے ہمارے خلاف پروپیگنڈہ کرنا چاہتے تھے تو پھر یہ کیسے ممکن ہو سکتا ہے کہ امام محمد رحمۃ اللہ علیہ ایسی کتاب تحریر کریں جو جہلاء کو طعن زنی کا موقع بہم پہنچائے؟

امام محمد رحمۃ اللہ علیہ کے شاگرد ابوسلیمان رحمۃ اللہ علیہ ہیں جب وہ اس بات سے انکار کر رہے ہیں کہ امام محمد رحمۃ اللہ علیہ نے کوئی ایسی کتاب تحریر نہیں کی تھی تو بلاشبہ ابوسلیمان کا یہ انکار ایک حیثیت رکھتا ہے اور اس پر اعتبار کرنا ضروری ہے۔

لیکن امام محمد رحمۃ اللہ علیہ کے ایک دوسرے شاگرد امام ابوحفص رحمۃ اللہ علیہ ہیں جو

ان کی کتب کے راوی بھی ہیں اور بلند مرتبہ پر فائز ہیں۔ وہ نہ صرف اس کتاب کے راوی ہیں بلکہ اس کو اپنے استاد کی جانب منسوب بھی کرتے ہیں اور بیان کرتے ہیں کہ یہ ان کی تصنیف و تالیف ہے۔ ابوحفص رحمۃ اللہ علیہ کے قول کو امام سرخسی رحمۃ اللہ علیہ ترجیح دیتے ہیں اور فرماتے ہیں کہ یہ قول سب سے زیادہ معتبر ہے۔

اور ہمیں یہ حق حاصل نہیں ہے کہ جب نسبت کو امام سرخسی رحمۃ اللہ علیہ درست قرار دے کر اس کو ترجیح بھی دیتے ہیں، ہم اس باب میں ان کی مخالفت کریں لیکن کوئی ایسی بات ضرور ہے کہ امام محمد رحمۃ اللہ علیہ کا ایک شاگرد "کتاب الحیل" کو ان کی تصنیف ماننے سے انکار کرتا ہے اور پھر یہ کہتا ہے کہ یہ بغداد کے جعلساز مصنفین کا کارنامہ ہے اور دوسرا شاگرد اس کتاب کی نسبت کو اپنے استاد کی جانب درست قرار دیتا ہے اس سلسلہ میں لازم ہے کہ حق کی جستجو کی جائے اور یہ معلوم کیا جائے کہ اصل بات کیا ہے؟

اس بات کو ابوسلیمان نے حقیقت سے بعید قرار دیا ہے کہ اس نام سے کوئی تصنیف امام محمد رحمۃ اللہ علیہ کی بھی ہو سکتی ہے اگر ابوسلیمان صرف اس پر اکتفاء کرتے تو ہمیں یہ کہنے کا موقع مل جاتا کہ ابوسلیمان تو صرف اس بات کے منکر ہیں کہ امام محمد رحمۃ اللہ علیہ نے کسی کتاب کا یہ نام نہیں رکھا تھا، ہم یہ کہہ سکتے تھے کہ ان کی جانب تمام مسائل کی نسبت درست ہے اگرچہ نام بعد میں رکھا گیا ہو اور ابوحفص رحمۃ اللہ علیہ نے جب ان تمام مسائل کے لیے یہی نام مناسب اور موزوں سمجھا تو یہی نام رکھ لیا لیکن یہیں پر بات ختم نہیں ہو جاتی۔ ابوسلیمان کی رائے ہے کہ یہ مجموعہ محض بغداد کے جعلساز مصنفین کا جمع کردہ ہے تو ہم اس پر مجبور ہیں کہ اس بات کو اہمیت دیں کہ ابوسلیمان کی رائے کے مطابق اس کتاب کو بغداد کے جعلساز مصنفین نے مرتب کیا ہے اور اس کو امام محمد رحمۃ اللہ علیہ کی طرف بعد کے لوگوں نے منسوب کر دیا تھا اور جب ان کے ایک شاگرد ابوحفص رحمۃ اللہ علیہ کے سامنے اس تالیف کو توثیق کے لیے پیش کیا گیا تو انہوں نے اس کی توثیق کر دی اور اس بات پر متفق ہو گئے کہ واقعی یہ روایات امام محمد رحمۃ اللہ علیہ سے مروی ہیں تو یہ مجموعہ اگرچہ امام محمد رحمۃ اللہ علیہ کی روایات کا مجموعہ ہوا کیونکہ ابوحفص اپنے استاد کے امین اور

ثقہ راوی بھی ہیں پھر امام محمد رحمۃ اللہ علیہ کے شاگرد کے ان اقوال کی توثیق کے بعد یہ بات دل پر بہت زیادہ اثر کرتی ہے۔

امام محمد رحمۃ اللہ علیہ کی طرف ''کتاب الحیل'' کی نسبت کا ذکر اور ہماری ترجیحی رائے آپ کی نظر سے گزر چکی ہے ویسے تو یہ کتاب نایاب ہے لیکن اس کی تلخیص حاکم رحمۃ اللہ علیہ نے اپنی کتاب ''الکافی'' میں کی ہے اور اس کی تشریح امام سرخسی رحمۃ اللہ علیہ نے ''المبسوط'' میں کی ہے اگرچہ کتاب کی نسبت میں اختلاف ہو لیکن اس میں درج معلومات سے اندازہ ہوتا ہے کہ کس قسم کے حیلے امامِ اعظم رحمۃ اللہ علیہ کے زمانہ میں رائج تھے؟ اس مسائل کی تخریج کے اس طریق کار کی وضاحت بھی ہوتی ہے جس پر امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کاربند تھے۔ نیز یہ بھی واضح ہوتا ہے کہ یہ چیزیں ان کے شاگردوں نے استاد سے حاصل کی تھیں۔

اسی طرح خصاف رحمۃ اللہ علیہ کی کتاب ''الحیل'' کا بھی ذکر ملتا ہے' یہ کتاب امام محمد رحمۃ اللہ علیہ کی کتاب سے زیادہ بڑی ہے اور کافی مواد پر مشتمل بھی ہے۔ خصاف رحمۃ اللہ علیہ کی یہ کتاب ''الحیل'' فقہی حیلوں کی اقسام کی اچھی طرح وضاحت بھی کرتی ہے۔

جن بحث و مباحث پر یہ دونوں کتب مشتمل ہیں' ان سے امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کے حیلے و تاویل کے طریق کار پر روشنی پڑتی ہے کہ آیا حرام کو حلال کرنا ان شرعی حیلوں کا مقصد تھا یا انسان کی شرعی تکلیف کے لیے آسانی پیدا کرنی تھی؟ نیز شریعت کی وسعت اور بنیادی حقوق کے بارے میں یہ احکام احتیاط پر مبنی تھے یا یہ حیلے شارع علیہ اسلام کے مقاصد اور ظاہری اعمال کو معطل کرنے کا سبب تھے؟ اگر غور و فکر کیا جائے تو ان دونوں کتب کے مطالعہ سے معلوم ہوتا ہے کہ امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کے نزدیک حیلہ سے کیا مراد تھی اور اس کا دائرہ کہاں تک وسیع تھا؟

اس سے پہلے کہ ہم ان دونوں کتب کے مندرجات پر روشنی ڈالیں یا امامِ اعظم رحمۃ اللہ علیہ کی جانب منسوب ''حیل'' پر تبصرہ کریں' یہ زیادہ ضروری ہے کہ حیلہ کا مطلب سب سے پہلے بیان کریں جو متقدمین اور متاخرین فقہاء کے ہاں مشہور تھا۔

ابن قیم رحمۃ اللہ علیہ کے نزدیک فقہاء کے ہاں ’’حیلہ‘‘ تین اقسام پر مشتمل ہے۔

(ا) ایسے پوشیدہ طریقے انسان جن کی مدد سے ان چیزوں کو حلال بنا کر حاصل کرے جو شرعی اعتبار سے خود حرام ہیں لیکن ظاہری طور پر وہ شرعی حدود کے اندر ہیں یعنی وہ ذرائع جن سے انسان حرام کا مرتکب ہو سکے مثلاً:

(الف) غلط طریقے سے لوگوں کا مال حاصل کرنا

(ب) ایسے حیلے جن کی مدد سے وہ کام جو غیر شرعی ہیں' ان کو شرعی بنا کر انجام دے لیے جائیں مثلاً ’’نکاح محلل‘‘

(ج) بیع عینہ

اس بہانہ سے کسی عورت کا نکاح فسخ کرانے کی کوشش کہ ولی نے اس کو نکاح کی اجازت نہیں دی تھی۔ حالانکہ وہ نکاح کے وقت بالغہ اور عاقلہ تھی۔

(د) کوئی دُکان دار یہ کہہ کر خرید و فروخت فسخ کر دے کہ خرید و فروخت کے وقت وہ اس چیز کا مالک نہ تھا اور اس کو فروخت کرنے پر اس چیز کا اصل مالک رضامند نہیں ہے۔

ابن قیم رحمۃ اللہ علیہ حیلہ کی اس قسم کے بارے میں بیان کرتے ہیں:

اس میں ایک مسلمان کو ذرا بھی شک نہیں ہو سکتا کہ اس قسم کے حیلے گناہِ کبیرہ بدترین جرم کی حیثیت رکھتے ہیں اور یہ طریقہ شرعی احکام کے ساتھ ایک قسم کا مذاق ہے' یہ طریقہ بذاتِ خود حرام ہے کیونکہ کذب بیانی پر مشتمل ہے اور مقصدی لحاظ سے بھی حرام ہے کیونکہ اس سے حق کا ابطال اور باطل کا اثبات ہوتا ہے۔

ہر وہ حیلہ حرام ہے جو حق کے ابطال کا وسیلہ ہو اگرچہ بذاتِ خود اختیار کیا گیا وسیلہ حلال ہی کیوں ہو کیونکہ اصل بات یہ ہے کہ حیلہ بذاتِ خود حرام ہے کیونکہ یہ جھوٹ کا دوسرا نام ہے۔ اگرچہ کبھی ایسا بھی ہوتا ہے کہ حق کے اثبات اور باطل کی تردید کا ایک ہی ذریعہ نظر آتا ہے جس طرح کسی آدمی پر کسی کا حق ہے اور شہادت کے بغیر وہ ثابت نہیں کیا جا سکتا لیکن کوئی گواہ بھی اتفاق سے موجود نہیں ہے تو مجبوراً کذب کا ارتکاب کرنا پڑا اب یہ سوال سامنے آتا ہے کہ یہ حیلہ جائز سمجھا جائے گا؟ جب کہ مقصد تو ’’جائز‘‘ ہے لیکن وسیلہ

حرام ہے؟ کیا اپنے حق کو ثابت کرنے کی خاطر ایک جائز کام کے لیے اس بات کی اجازت ہے کہ باطل کی طرف رجوع کرے؟ اس کا یہ جواب امام ابن قیم رحمۃ اللہ علیہ نے دیا ہے۔

اس طرح مقصد میں گناہ تو نہیں لیکن وسیلہ میں گناہ ضرور ہوگا جیسا کہ حدیثِ مبارکہ میں آتا ہے:

امانت دار کو امانت دو اور جو تم سے خیانت کرے اس سے خیانت نہ کرو۔

(۲) حیلہ کی دوسری قسم یہ ہے کہ حیلہ جائز ہو اور مقصد بھی جائز ہو اور جن ظاہری ذرائع کو مقصد کے حصول کے لیے استعمال کیا جا رہا ہو وہ بھی جائز شرعی اسباب پر مشتمل ہوں جن کو شارع علیہ اسلام نے مرتب کیا ہے اور شریعت کے تقاضوں کو سبیل قرار دیا ہے۔ پس شرعی اسباب کا لحاظ رکھتے ہوئے مقررہ حدود میں حلال رزق کا وسیلہ اختیار کرنا حددرجہ قابلِ تعریف اور بہترین تدبیر کہلائے گی جس کا ارتکاب کرنے والا تعریف کے قابل تو ضرور ہوگا لیکن کسی حالت میں اس کی مذمت نہیں کی جا سکتی ہے اور ان اصولوں کے مطابق جس نے فتویٰ دیا تو اس نے جائز بات کا فتویٰ دیا اور ہماری رائے کے مطابق فقہاء کی اصطلاح میں ایسے امور کو حیلہ قرار نہیں دیا جا سکتا ہے۔

(۳) حق کو ثابت کرنے کے لیے اور ظلم کو مٹانے کے لیے ایسا حیلہ اختیار کیا جائے جو اصل میں کسی اور مقصد کے لیے ذریعہ قرار دیا گیا تھا لیکن اس سے اب ایک دوسرا جائز کام لیا گیا ہے یا تو اسی مقصد کے لیے ذریعہ تھا لیکن اس ذریعہ کی حیثیت پوشیدہ تھی جو آسانی سے سمجھ میں نہ آ سکتی تھی اس حیلے میں اور پہلے حیلے میں یہ فرق ہے کہ پہلا حیلہ واضح طور پر مقصد کے حصول کے لیے متعین حیلہ تھا لیکن یہ حیلہ اس مقصد کا ذریعہ اس صورت میں نہ تھا اگرچہ اس کو غیر محل (لیکن جائز) صورت میں استعمال کر لیا گیا اور اگر ذریعہ بھی تھا تو پوشیدہ تھا۔

اس کی مثال یہ ہے کہ دو برس کے لیے ایک آدمی مکان کرایہ پر دیتا ہے اور اس کو ڈر ہے کہ مقررہ مدت کے اندر کرایہ دار کوئی شرارت کر کے مکان چھوڑ جائے گا تو وہ

شخص بذاتِ خود غیر مشروع طریقے سے معاہدہ توڑنے کی کوشش کرتا ہے اور یہ ظاہر کرتا ہے کہ مکان کرایہ پر دینے کا اس کو کوئی اختیار نہ تھا یا یہ مکان ایک اور آدمی کو اس نے پہلے سے کرایہ پر دے رکھا تھا تو اختیار کا یہ تقاضا ہے کہ مالک مکان کو کرایہ دار اس بات کا ضامن بنائے کہ یہ مکان پہلے سے کرائے پر نہیں دیا ہوا تھا اگر حق ثابت ہو جائے یا کرایہ داری میں دھوکہ ثابت ہو جائے تو وہ جتنی رقم پہلے وصول کر چکا ہے اس کو واپس کرنا پڑے گی۔

حیلوں کے بارے میں احناف کا طرزِ عمل

کسی قسم کے حیلوں کا احناف کے متقدمین علمائے کرام کے ہاں رواج تھا؟

ہمیں اس سلسلہ میں امامِ اعظم رحمۃ اللہ علیہ کی طرف منسوب حیلوں کا مطالعہ کرنا پڑے گا جو احناف کے آئمہ کے ہاں ایک مسلک کی صورت میں مستند ہیں یا پھر ان سے استفادہ کیا گیا ہے۔ یہ معلوم کرتا ہے کہ کیا یہ مسلک شارع علیہ اسلام کے حلال و حرام کی عمارت کو تباہ و برباد کرنے اور دینِ اسلام کے ''واجبات'' و ''مباحات'' کو جو شریعت کے اصل مقاصد ہیں، ان کو ختم کر دینے کا سبب ہے؟ یا صرف اس کا یہ مقصد ہے کہ یہ مقاصد آسان ہو جائیں اور مسائل کی وضاحت اس طریقے سے ہو کہ فقہی شرائط اور فقہی موشگافیوں کی واقفیت کے بغیر بھی آسانی سے انسان دین کے فرائض ست آگاہی حاصل کر سکے؟ یا پھر حقوق کی ادائیگی میں بعض اوقات مشکلات کا سامنا کرنا پڑے تو وہ مشکلات ان حیلوں کی مدد سے دُور ہو جائیں جو بنیادی حقوق کو ضائع ہونے سے بچانے کے لیے آڑے آ سکتی ہیں اور اس طریقے سے اسلامی ہدایات سے حد سے گزرے بغیر احکام کا نفاذ اور مسائل کی شرائط کی تطبیق آسان تر ہو سکے؟

امام محمد رحمۃ اللہ علیہ کی ''کتاب الحیل'' اور خصاف رحمۃ اللہ علیہ کی کتاب ''الحیل والمخارج'' کا دقیق مطالعہ کرنے کے بعد انسان اس نتیجے پر پہنچتا ہے کہ امامِ اعظم رحمۃ اللہ علیہ کے حیلے پہلی قسم کے حیلوں سے نہیں بلکہ دوسری قسم کے حیلوں سے تعلق رکھتے ہیں اور تیسری قسم جس کا تذکرہ امام ابنِ قیم رحمۃ اللہ علیہ نے آخر میں کیا ہے تو ان کا صرف یہ

مقصد ہے کہ ایسے جائز ذرائع سے بھی ظلم کو ختم کر دیا جائے اور حق کو وصول کر لیا جائے جو شارع علیہ اسلام سے مروی نہیں ہیں لیکن جائز ضرور ہیں اور صرف ایک ذریعہ کی حیثیت رکھتے ہیں۔

ان منقول حیلوں پر گفتگو کرنے سے قبل ہم ایک تمہیدی تبصرہ بیان کرنا چاہتے ہیں جو ہمارے فیصلے کی درستگی پر دلالت کرتا ہے۔

زکوٰۃ کا حیلہ

ہم نے عبادات کے سلسلہ میں ان دونوں کتب میں کوئی حیلہ نہیں دیکھا البتہ زکوٰۃ کے بارے میں ایک حیلہ ملتا ہے۔ پس ان اکابر اہلِ علم کا عبادات کو ان منقول تاویلات سے بالکل الگ رکھنا اس حقیقت کو واضح کرتا ہے کہ ہرگز ان حضرات کا یہ ارادہ نہیں تھا کہ ان سے کام لے کر شرعی احکام اور دین کی ظاہری پیروی میں رکاوٹ ڈالی جائے کیونکہ نیت پر ہی عبادات موقوف ہوتی ہیں یہ اللہ تعالیٰ اور انسان کے مابین ایک قسم کا رابطہ ہے وہی اس پر محاسبہ کرتا ہے اور وہی جاننے والا ہر بات سے واقف ہے زمین اور آسمان میں ذرہ برابر بھی کوئی چیز اس سے پوشیدہ نہیں رہ سکتی اور اس کی معلومات سب پر حاوی ہیں عبادات کا معاملہ بھی اللہ تعالیٰ اور انسان کے درمیان ہوتا ہے اور اللہ تعالیٰ ہی اعمال پر نیت کے اعتبار سے انسانوں کو جزا دیتا ہے جس شخص نے اللہ تعالیٰ اور اس کے رسول (صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم) کی خاطر ہجرت کی ہوگی اس کی ہجرت اللہ تعالیٰ اور اس کے رسول ﷺ کے لیے ہی سمجھی جائے گی اور جس نے کسی عورت سے شادی کرنے کے لئے یا دین حاصل کرنے کی غرض سے ہجرت کی ہوگی تو اس کی ہجرت کا وہی مرتبہ ہوگا۔

جو حیلہ زکوٰۃ کے سلسلہ میں مذکور ہے وہ حق کی جستجو اور اعلیٰ مقاصد کے حصول کے لیے ایک کوشش ہے جس طرح ایک شخص دوسرے کا مقروض ہے اور قرض خواہ اس بات سے اچھی طرح واقف ہے کہ مقروض شخص سے زیادہ کوئی زکوٰۃ کا حقدار نہیں ہے اور پھر یہ بھی چاہتا ہے کہ زکوٰۃ میں قرض کی رقم شامل کر کے قرض معاف کر دے لیکن جب وہ بعض فقیہہ شرائط کو حصولِ غرض کی راہ میں رکاوٹ دیکھتا ہے حالانکہ وہ غرض ہے جو شرعی مقاصد

سے ہم آہنگ ہے اور کسی طرح بھی اس کے خلاف نہیں ہے اور جو شرط رکاوٹ بن رہی ہے' وہ یہ ہے کہ کسی حاجت مند کو زکوٰۃ کی رقم دیتے وقت نیت بھی ضرور کر لے اور یہاں صورتِ حال یہ ہے کہ قرض دیتے وقت زکوٰۃ کی نیت نہ تھی لہٰذا یہ رقم زکوٰۃ کی رقم نہیں ہوگی اس سلسلہ میں امام خصاف رحمۃ اللہ علیہ نے ایک حیلہ کا ذکر کیا ہے' وہ بیان کرتے ہیں:

"کیا تم نے کوئی ایسا شخص دیکھا ہے جس کا مقروض ایک فقیر ہو؟ اور وہ شخص چاہتا ہے کہ وہ رقم اپنے مقروض فقیر پر صدقہ کر دے اور پھر اسی رقم کو زکوٰۃ تصور کرے۔

انہوں نے فرمایا' اس طرح زکوٰۃ ادا نہ ہوگی۔

میں نے دریافت کیا کہ اس کا حل کیا ہو سکتا ہے۔

انہوں نے فرمایا اس کا حل یہ ہے کہ وہ شخص اس مقروض فقیر کو اتنی رقم دے جتنا اس پر قرض ہے اور پھر وہ مقروض اس رقم سے اپنا قرض ادا کر دے تو اس میں کوئی حرج نہیں ہے کہ مقروض کو جو رقم قرض خواہ نے دی تھی اس کو زکوٰۃ سمجھ لینا جائز ہے۔

میں نے پوچھا کہ اگر کوئی اور بھی قرض خواہ کا شریک ہو اور اس کو یہ ڈر ہو کہ جو رقم مقروض کو دی جائے گی اس میں دوسرا شریک بھی حصہ دار بن جائے گا؟

فرمایا اس کا طریقہ یہ ہے کہ مقروض اپنے قرضے کے برابر قرض خواہ رقم ہبہ کر دے اور وہ اس کو زکوٰۃ بھی تصور کر لے پھر وہی رقم مقروض قرض ادا کرتے ہوئے قرض خواہ کو واپس کر دے اور اس طرح وہ اسے قرض سے فارغ سمجھ لے تو قرض بھی ادا ہو گیا اور اس کا حصہ دار بھی اس میں شریک نہ ہو سکے گا۔

یہ سرسری تبصرہ تھا تا کہ اس سے ثابت ہو جائے کہ احناف کے آئمہ کے ہاں حیلوں کا مطلب یہ نہیں تھا کہ اعمال کو ختم کر دیا جائے اور نہ ہی ان کا یہ مقصد تھا کہ اعمال ظاہری طور پر شریعت کے مطابق ہوں لیکن نیت کے اعتبار سے یہ حیلے باطنی طور پر دین کے مقاصد کے منافی دین کے احکام کی حکمتوں اور اعلیٰ اقدار کو باطل کرنے والے ہوں۔

امام محمد رحمۃ اللہ علیہ اور خصاف رحمۃ اللہ علیہ کی "کتاب حیل" کا مطالعہ کرنے کے

بعد ہم اس نتیجے پر پہنچتے ہیں کہ یہ حیلے چار اقسام پر مشتمل ہیں:

(۱) یہ حیلے حلفوں کے بارے میں اور زیادہ تر طلاق کی اقسام کے بارے میں ہیں۔

(۲) آدمی پر ہر قسم کا جرمانہ عائد نہ ہوتا کہ اس کے حقوق مستقبل میں ضائع نہ ہوں یا اس کو عقود کی وجہ سے نقصان نہ پہنچے۔

(۳) دو قاعدوں کے مطابق اتفاقِ رائے اس وقت درست ہے جبکہ اس میں کوئی گناہ نہ ہو۔ نیز عقود کی درستگی کے لیے فقہاء اور عقد کرنے والوں کی مقرر اور غیر مقرر شرائط میں مطابقت ہونی چاہیے۔

(۴) طے شدہ حقوق تک رسائی کے طریقوں کی وضاحت لیکن ان حق کو ادا کرنے میں بعض شرعی قواعد شریعت کے بنیادی محافظ بن کر حاصل ہوتے ہیں اور عوام کو دین کے مسائل سے مذاق اُڑانے سے روکتے ہیں۔

پہلی قسم “ایمان” (یعنی حلف) کے ساتھ مخصوص ہے۔ امامِ اعظم رحمۃ اللہ علیہ سے براہِ راست اس باب میں بہت زیادہ تعداد میں حیلے منقول ہیں اور ان کا یہ مقصد ہے کہ شرعی حلف کو قید سے نکلنے کے شرعی جواز بتائے جائیں جبکہ اس پر قائم رہنے میں سخت دشواری کا سامنا کرنا پڑتا ہو اور قسم کی اس قید سے نکلنے کا کوئی طریقہ پہلے مذکور نہ ہو۔

یہ حیلے اس لیے بیان کیے گئے ہیں کہ بعض اوقات انتہائی غصہ میں آ کر اکثر لوگ قسم کھا لیتے ہیں کہ یہ کام میں نہیں کروں گا یا پھر میں ضرور یہ کام کروں گا اور جب غصہ ختم ہو جاتا ہے تو اس کا بدترین انجام جب سامنے آ جاتا ہے تو یہ معاملہ حلف اُٹھا کر حانث بن جانے کا ہے اس سلسلہ میں تو کبھی قسم کھانے والا طلاق کی قسم بھی کھا لیتا ہے اور فقہائے مذاہبِ اربعہ کے نزدیک طلاق کی قسم مستند ہے اور اگر ایسی قسم کو نافذ کیا جائے گا تو میاں بیوی کے درمیان علیحدگی کا خطرہ سامنے ہے اور اگر قسم کو غیر مستند (فضول) قرار دیا جائے تو شرعی طور پر حرام ہونے کی صورت سامنے آتی ہے اس لیے فقیہہ ایسا حیلہ ایسے مواقع پر بتائے گا جو شارع کے مقاصد میں کسی مقصد کو ضائع بھی نہ کرے اور مشکل دُور کر دے اور ایک مسلمان کو تنگی سے نجات دِلا دے اور اس کی مشکل دُور کر کے نقصان کو ہلکا کر دے اس

طرح حیلہ جائز بلکہ ایک مستحسن فعل قرار دیا جائے گا۔

دو مثالیں

ذیل میں ہم دو مثالیں بیان کرتے ہیں:

ایک وہ جو طلاق اور غیر طلاق دونوں پر مشتمل ہیں اور دوسری جو صرف حلف طلاق کے لیے استعمال ہوتی ہے۔ پہلی قسم کے بارے میں امام محمد رحمۃ اللہ علیہ کی ''کتاب الحیل'' میں ذکر کیا گیا ہے کہ اگر کوئی آدمی قسم اُٹھالے کہ میں فلاں شخص سے کپڑا نہیں خریدوں گا پھر وہ آدمی قسم کو توڑے بغیر اس سے کپڑا خریدنا چاہے تو اس آدمی کو چاہیے کہ کسی دوسرے شخص کو اپنا وکیل بنالے اور وہ کپڑا وکیل جا کر اس سے خرید لے اس طرح وہ آدمی حانث بھی نہیں ہوگا کیونکہ وکیل کے ساتھ خرید وفروخت کا معاملہ ہوا ہے البتہ اس کا فائدہ (خرید وفروخت کا معاملہ) موکل کو حاصل ہو جائے گا اور عام عرف کی روشنی میں خرید وفروخت اس کی سمجھی جاتی ہے جس کو (خرید وفروخت کے معاملہ میں) فائدہ ملے اور عرف کے اعتبار سے ہی قسم کی تفسیر کی جاتی ہے اور اس کی وضاحت مقید ہوتی ہے۔ پس خرید وفروخت کے حلف کا انحصار اس سے نفع حاصل کرنے والے کے حالات پر ہوگا اور دوسرے آدمی کی خرید وفروخت پر وکیل کر لینے سے حلف نہ ہوگا۔

اس بات کا امام محمد رحمۃ اللہ علیہ خاص خیال رکھتے تھے کہ حلف کے سلسلہ میں ان کے حیلے محض ایک کھیل بن کر نہ رہ جائیں اور کہیں ایسا نہ ہو کہ ان کے الفاظ کی تصریح محض بے کار یا غیر متعین ہو جائے' وہ اس بات کی اس لیے وضاحت کرتے ہیں اگر عرفِ عام میں قسم اُٹھانے والا خرید وفروخت نہیں کرتا جس طرح حاکم وقت یا خلیفہ (کیونکہ ان کے یہ کام ملازمین ہی کرتے ہیں) تو یہ حانث ہوں گے اگرچہ خرید وفروخت ان کے وکیل نے کی ہو کیونکہ ہمیشہ وکیل کے ذریعے ہی ان کی قسم کا معاملہ ہوتا ہے' وہ بذاتِ خود نہیں ہوتا۔

خلیفہ ہارون الرشید کے بارے میں حکایت ہے کہ خلیفہ ہارون الرشید نے امام محمد رحمۃ اللہ علیہ سے یہی مسئلہ دریافت کیا تو امام محمد رحمۃ اللہ علیہ نے فرمایا:

آپ تو ضرور حانث ہوں گے۔

یعنی خلیفہ بذاتِ خود خرید و فروخت نہیں کرتا بلکہ وکیل کے ذریعے ہی خرید و فروخت کرتا ہے لہٰذا خلیفہ اپنے وکیل کی خرید و فروخت سے قطعی قطور پر حانث ہو جائے گا۔

اس سے واضح ہوتا ہے کہ شریعت کے احکام کو یہ فقہی حیلے نہ صرف ظاہری طور پر آسان بنا دیتے ہیں بلکہ دین کے مقصد کی جانب لے جانے میں معین اور مددگار بھی ثابت ہوتے ہیں۔

حیلوں کی دوسری قسم وہ ہے جس کا حلف طلاق سے تعلق ہے۔ امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کے بارے میں اس سلسلہ میں ایک واقعہ کا ذکر کتب میں آتا ہے کہ ان سے پوچھا گیا:

اپنی بیوی سے ایک آدمی نے کہا اگر تو مجھ سے خلع مانگے اور میں خلع نہ دوں تو تجھے تین طلاقیں اور بیوی نے بھی دوسری طرف یہ قسم اُٹھائی کہ اگر رات ہونے سے پہلے میں تجھ سے خلع کی درخواست نہ کروں تو میرے تمام غلام آزاد ہو جائیں گے اور سارا مال اللہ تعالیٰ کی راہ میں صدقہ کر دوں گی۔

جب امامِ اعظم رحمۃ اللہ علیہ کی خدمت میں یہ سوال پیش کیا گیا جیسا کہ آپ اس سوال میں دیکھ رہے ہیں کہ میاں بیوی دونوں ایک دوسرے کے مدمقابل کھڑے ہیں، شوہر یہ کہہ رہا ہے کہ اگر عورت شوہر سے خلع کی درخواست کرتی ہے اور شوہر اس کو قبول نہیں کرتا تو عورت کو تین طلاقیں اور عورت یہ کہہ رہی ہے کہ اگر میں رات ہونے سے پہلے خلع کی درخواست نہ کروں تو میرے سارے غلام آزاد اور سارا مال صدقہ ہو جائے گا اس صورت میں لازمی طور پر "طلاق بائنہ" بھی واقع ہو جائے گی اور سارے غلاموں کی آزادی اور سارا مال کا صدقہ ہونا بھی نافذ ہو کر رہے گا۔

اب یہ دونوں باتیں ایک مشکل سی بن گئیں، امامِ اعظم رحمۃ اللہ علیہ اس سلسلہ میں ایک حیلہ بیان کرتے ہیں تاکہ دین کے احکام کی مخالفت کیے بغیر اور گناہِ کبیرہ کا ارتکاب کیے بغیر اس غلطی کا ازالہ ہو جائے۔ امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ عورت سے بیان کرتے ہیں:

"تم اپنے شوہر سے خلع کی درخواست کرو۔"

عورت اپنے شوہر سے درخواست کرتی ہے کہ میں تم سے خلع چاہتی ہوں۔

اب امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ خاوند سے کہتے ہیں کہ تم اپنی بیوی سے کہو کہ میں تم کو اس وقت خلع دوں گا جب تم مجھے ایک ہزار درہم دو گی' خاوند نے یہی الفاظ عورت کو کہہ دیئے۔

پھر امام اعظم رحمۃ اللہ علیہ عورت سے کہتے ہیں کہ تم کہو کہ مجھے یہ (رقم) قبول نہیں ہے تو عورت اپنے خاوند سے کہہ دیتی ہے کہ مجھے یہ رقم قبول نہیں ہے۔

اب امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ یہ فتویٰ دیتے ہیں کہ تم اب اپنے شوہر کے ساتھ رہ سکتی ہو کیونکہ تم دونوں نے اپنی قسم پوری کر لی ہے اور حانث بھی نہیں ہوئے۔

آپ نے اس بحث میں دیکھا کہ حیلہ کا یہ مطلب نہیں کہ حلف کے الفاظ کی مراد میں کمی بھی کر دی جائے اور نہ ہی یہ بات دونوں طرق کے مقاصد کے منافی جاتی ہے اس طریقے سے دونوں کا کام آسان ہو گیا اور مشکل بھی ٹل گئی اور ایک خاندان قانونی موشگافیوں اور غصہ کے غلط نتائج سے بھی محفوظ ہو گیا۔

دوسری قسم جس کو بعض علمائے کرام نے ''حیلہ'' کے تحت بیان کیا ہے' وہ یہ ہے کہ فقیہہ کو چاہیے کہ وہ معاہدہ کرنے والے شخص کو آگاہ کر دے کہ معاہدہ کرتے وقت بڑی احتیاط کے ساتھ معاہدے کی شرائط طے کرے جن پر فقہ کے احکام نافذ ہوں گے کیونکہ بعض اوقات دوسری طرف اپنی مدمقابل کو نقصان پہنچانے اور اس کو تکلیف دینے کے لیے بھی حیلوں سے کام لیا جاتا ہے۔

دو مزید مثالیں

ہم دو مثالیں اس سلسلہ میں بیان کرتے ہیں جس سے یہ ظاہر ہو جائے گا کہ صرف ایسے حیلوں کا احناف کے آئمہ کے ہاں رواج تھا جس سے گناہ کا ارتکاب نہ ہوتا ہو۔

ایک مثال تو ''کرایہ'' کے بارے میں ہے اور یہ امر تو تسلیم شدہ ہے کہ کسی عذر کے باعث حنفی فقہ میں کرایہ ساقط ہو جاتا ہے اور عذر کا مفہوم بھی بہت زیادہ وسیع ہے یہاں تک کہ جو لوگ دوسرے ساتھی کے حق کو ضائع کرنے کے لیے اور اس کو تکلیف پہنچانے کے درپے ہوتے ہیں' وہ لوگ بھی اس عذر میں پناہ لیتے ہیں یہی وجہ ہے کہ بعض لوگ اپنے

تحفظ کے لیے معاہدہ کرتے وقت انتہائی احتیاط سے کام لیتے ہیں تاکہ شدید عذر کے سوا معاہدہ کرنے والا محض مصنوعی عذر کی بنیاد پر معاہدہ نہ توڑ سکے۔

اس کے بارے میں جو حیلہ ''کتاب الحیل'' میں بیان کیا گیا ہے' وہ یہ ہے کہ کرایہ پر لینے والا ابتدائے وقت کے لیے کرایہ کی رقم کم از کم مقرر کرے اور زیادہ کرایہ مقررہ مدت کے بعد کے لیے مقرر کرے۔ مثلاً تین سال کے لیے کرائے کا معاہدہ طے ہوا ہے اور اب صرف بیس روپے پہلے سال کا کرایہ مقرر ہوا ہے اور آخری دو برس کا کرایہ دو سو روپے طے کیا گیا ہے اس طرح ''موجر'' (کرایہ پر دینے والا) کسی مصنوعی عذر کی بنیاد پر معاہدہ نہ توڑ سکے گا البتہ اگر حالات زیادہ خراب ہو جائیں اور حاجت بھی انتہائی شدید ہو تو پھر یہ دوسری بات ہے کیونکہ آخری برسوں کا کرایہ زیادہ لینے کی خاطر اس کی خواہش ہوگی کہ اس معاہدے کو مقررہ مدت تک قائم رکھے لہٰذا معاہدہ صرف اس صورت میں فسخ ہوگا جب زر معاوضہ کا حصول اس خواہش کو ختم کرنے کے لیے سخت ترین عذر موجود ہو جو اس کے نقصان کے اثرات کو مٹا کر رکھ دے۔

''المبسوط'' میں ایک قول مروی ہے کہ ایسے قاضی کے سامنے ایک مقدمہ پیش ہوا جو ابن ابی لیلیٰ کی رائے کی پیروی کرتے تھے' وہ مقدمہ یہ تھا کہ جو بھی کرایہ مقرر ہو بہر حال معاہدے کی مقررہ مدت تک تمام مہینوں پر برابر تقسیم ہوگا لیکن اس طرح کے حیلہ کا کوئی فائدہ نہیں ہے بلکہ احتیاط اسی میں ہے کہ کرایہ کی رقم کو دو حصوں میں تقسیم کیا جائے' کم رقم پہلی مدت کے لیے مقرر کی جائے اور زیادہ رقم بعد کی مدت کے لیے مقرر ہو۔

اب اگر شروع میں ہی کرائے پر دینے والا معاہدہ فسخ کر دیتا ہے تو اس کو خود ہی نقصان ہوتا ہے اور اگر معاہدہ آخر میں فسخ کرتا ہے تو کرائے پر لینے والا یعنی ''متاجر'' نقصان سے محفوظ رہتا ہے۔

دوسری مثال

ایک آدمی دوسرے آدمی سے یہ کہتا ہے' تم ایک مکان اپنے لیے خرید لو اور میں تم سے وعدہ کرتا ہوں کہ جب تم یہ مکان خرید لو گے تو میں تمہاری پسند کے نفع پر وہ مکان تم

سے خرید لوں گا۔ مثلاً اس کے الفاظ یہ ہیں:

> ”تم یہ مکان خرید لو اس مکان کی قیمت ایک ہزار ہے جب تم یہ خرید لو گے تو میں تم سے یہ مکان ڈیڑھ ہزار میں خرید لوں گا۔“

”مامور“ جس آدمی کو مکان خریدنے کو کہا جا رہا ہے حالانکہ اس کو مکان کی کوئی ضرورت نہیں ہے بلکہ وہ اس سے بے نیاز ہے اور اس کو یہ ڈر بھی ہے کہ کہیں ایسا نہ ہو کہ میں یہ مکان خرید لوں اور اس کے بعد یہ آدمی مجھ سے مکان نہ خریدے اور پھر میرے ذمہ ہی یہ مکان پڑ جائے حالانکہ اس مکان کی قطعاً مجھے کوئی ضرورت نہیں ہے اور نہ ہی اس مکان کو خریدنے میں مجھے کوئی فائدہ ہے۔

جو حیلہ اس بارے میں مذکور ہے، وہ یہ ہے کہ خریدار مکان کو خریدتے وقت احتیاط کے طور پر یہ طریقہ اختیار کرے کہ مکان مشروط طریقہ سے خریدے۔ مثلاً ایک مقررہ مدت تک اس کو اختیار ہوگا کہ وہ خریدا ہوا یہ مکان واپس کر دے اگر اس مدت میں وہ مکان فروخت ہو گیا تو پہلی خرید فروخت درست قرار دی جائے گی اور منافع مامور (جس کو مکان خریدنے کو کہا جا رہا ہے) کی ملکیت میں ہوگا اور مکان کے معاملے سے نجات بھی حاصل ہو جائے گی اور اگر پہلے آدمی نے وعدہ کے مطابق مامور سے مکان نہیں خریدا تو خرید و فروخت فسخ ہو جائے گی اور اس مشکل سے مامور بھی سلامتی کے ساتھ فارغ ہو جائے گا۔

یہ دوسری قسم ہے اور اس میں شریعت کے مقاصد کے تعطل بھی نہیں ہوتا اور نہ ہی اسلام کے اصول کا انہدام ہوتا ہے لیکن آپ کو ایک پہلو اس میں دِکھائی دے گا جو شخص حقوق کا ضامن ہے جس سے پامالی حق کا کوئی ڈر باقی نہ رہے گا اس کا مقصد معاہدوں میں فقہ کے مقررہ احکام کی تطبیق ہے اور فقہی احکام سے عملی زندگی میں ہم آہنگی پیدا ہوتی ہے یہ ایسے پہلو کی وضاحت ہے کہ ان مقرراتِ فقہی سے لوگ اچھی طرح نفع حاصل کر سکیں۔

اور اب جہاں تک حیلوں کی تیسری قسم کا تعلق ہے تو وہ قسم یہ ہے جس کی مدد سے شریعت کے مقاصد اور ان فقہی احکام کے مابین مطابقت پیدا کی جاتی ہے جن پر حنفی

مسلک کا انحصار ہے اس کی وجہ یہ ہے کہ معاہدہ کے لیے فقہاء کی شرائط انتہائی محدود ہیں اور ان شرائط کا دائرہ کار اس قدر تنگ ہے کہ مطلوبہ فوائد کے سلسلہ میں معاہدے کے وقت جانبین (دونوں فریقین کو) کو دشواری کا سامنا کرنا پڑتا ہے اور اگر کچھ قواعد فقہاء اس کے لیے مقرر کر دیں تو معاہدہ فاسد ہو جائے گا یا محض لغو بن کر رہ جائے گا اور کوئی بھی اس کی طرف متوجہ نہ ہوگا۔ پس ایسے آدمی کے لیے متقدمین آئمہ ایک حیلہ مقرر کرتے ہیں جو خاص قسم کی شرائط لگانا چاہتا ہے۔ اگرچہ حنفی فقہ کوئی پابندی نہیں لگاتی محض احتیاط کے طور پر اس قسم کی شرائط ضروری سمجھے جاتے ہیں۔

ہم دو مثالیں اس سلسلہ میں بیان کرتے ہیں:

ایک مثال یہ ہے کہ کوئی آدمی اپنا مال ''بیع مضاربت'' کی صورت میں کسی کے حوالے کرتا ہے اور یہ سمجھتا ہے کہ تجارت میں یہ شریک ایک دیانت دار شخص ہے لہٰذا اس کو یقین ہے کہ یہ دیانت دار شخص اس کے مال و ضائع نہیں کرے گا اور عام طور پر ہوتا بھی ایسے ہے کہ دیندار شخص کے بارے میں کسی کی ضمانت نہیں لی جاتی ہے اور ضمانت کا لینا معاہدہ کرنے میں ایک غیر درست شرط ہے۔

اس کے لیے اب دو ہی صورتیں ہیں یا تو پھر وہ شخص مضاربت ہی نہ کرنے اس طریقے سے اس کو بھی نقصان ہوگا اور دوسرا شخص بھی نقصان میں رہے گا یعنی دونوں متوقع فائدہ سے محروم رہ جائیں گے اور اگر مال اس کے ہاتھ میں بغیر ضمانت کے سپرد کر دیا جائے گا تو اگرچہ اس نے اپنا مال خود ہی ضائع کرنے کے لیے اس کے سپرد کر دیا ہے۔

فقہاء اس مشکل کا یہ حل بتاتے ہیں کہ یہ حیلہ ان حالات میں استعمال کیا جا سکتا ہے کہ مال دار اس کو مال قرض دے اور تجارت کے لیے صرف ایک درہم دے پھر اس طرح ایک درہم دے کر شریک بنے کہ وہ قرض کو مال میں شامل کر دے اور پھر یہ طے کر لیا جائے کہ دونوں کام کریں گے اور اللہ تعالیٰ اس پر جو کچھ ان کو نفع دے گا، وہ نفع ان دونوں کے درمیان برابر تقسیم ہوگا۔ یہ طریقہ بالکل ٹھیک ہے کیونکہ قرض کی رقم پر قبضہ کرنے کے بعد قرض لینے والا رقم کی حفاظت کا ضامن ہوگا اور ایک واضح فرق کے باوجود دونوں کی

شرکت اصل زر میں درست ہوگی اور دونوں کے مابین طے شدہ نسبت سے نفع بھی تقسیم ہو جائے گا۔

جیسا کہ حضرت علی رضی اللہ تعالیٰ عنہ نے فرمایا:

> نفع طے شدہ اصول کے مطابق تقسیم ہوگا اور نقصان صرف سرمایہ دار کے ذمے ہوگا اگر دونوں نے کام کیا تھا تو دونوں کو برابر ملے گا اور اگر ایک نے کام کیا تھا تو نفع دونوں میں (طے شدہ اصول کے مطابق) تقسیم ہوگا۔

یہ ایک ایسا حیلہ ہے جس سے مضارب کو زر معاوضہ کا ضامن بنایا جا سکتا ہے لیکن فقہاء اس کو جائز قرار نہیں دیتے ہیں اور (اصل زر معاوضہ کے ضامن ہونے) کی شرط کو غیر درست تصور کرتے ہیں لیکن کبھی اس بات کی ضرورت بھی پڑ جاتی ہے لہٰذا اس حیلے کو سخت ضرورت کے وقت اختیار کیا جائے گا۔

جو یہ حکم ہے کہ مضارب اصل زر معاوضہ کا ضامن نہ ہوگا اس کی اساس کتاب اللہ و سنتِ رسول ﷺ ہے اور ایک عوامی ضرورت کے باعث صرف اس قسم کے حیلے کی اجازت دی جاتی ہے کیونکہ جب جانبین (دونوں فریقین کی طرف سے) میں ضامن ہونے کی ایک خاص مصلحت پائی جاتی ہو تو پھر اس کی اجازت کس طرح نہیں ہو سکتی ہے۔

ہمارے نزدیک تو یہ بہتر تھا کہ ضامن ہونے کی شرط بھی فقہاء عائد کر دیتے لیکن اس خیال سے انہوں نے ضامن ہونے کی اجازت نہیں دی تا کہ ان کے قواعد بالکل بے کار بن کر نہ رہ جائیں۔ یہی وجہ تھی کہ اس طرح کے شرعی حیلے ان کو تلاش کرنا پڑے۔

اگر صلح کی بجائے ایک متعین آدمی کی ضمانت صلح میں شرط بنا دی جائے جو کبھی قبول ہوتی ہے اور بعض اوقات قبول نہیں کی جاتی تو صلح کو یہ شرط فاسد کر دے گی کیونکہ اس میں اس قسم کا دھوکہ ہے اور صلح تو ایک طرح کا مبادلہ ہے اور ایسی شرائط کے ساتھ عقود مبادلات فاسد ہوتے ہیں جن سے صرف ایک کا نفع ہو کیونکہ یہ دھوکہ ہے اور ایسی صورت میں ضرورت کی بنیاد پر فقہاء نے ایک حیلہ تلاش کیا ہے وہ حیلہ یہ ہے کہ ''کفیل'' موجود ہو اور وہ ضامن بن جائے کیونکہ یہ عقد دھوکے کے باعث درست نہیں ہوگا اور اس کو کیا معلوم کہ

کفیل ضامن بنے گا یا کفیل ضامن نہیں بنے گا؟ جبکہ (کفیل موجود ہوگا) اور وہ ضامن بن جائے گا تو دھوکے کا دور بھی نہیں رہے گا اور اگر کفیل موجود نہ ہو تو پھر اس میں یہ حیلہ ہوگا کہ وہ صلح کرلے اور یہ کہے کہ اگر مال کا ضامن فلاں آدمی ہوگا تو صلح مکمل ہوگی ورنہ ہم میں کوئی بھی صلح نہیں ہے جب اس طریقے سے معاہدہ کیا جائے گا تو ضمانت کے ساتھ مشروط ہوکر صلح بھی مکمل ہو جائے گی اور ضمانت کی وجہ سے دھوکہ بھی نہیں ہوگا۔

ایسے ہی آپ دیکھیں گے کہ معاہدہ قائم کرتے وقت یہ دونوں حیلے بعض اجتہادی شرائط کو ختم کرنے کے لیے ہیں جو کہ بعض حالات میں عام مصلحت اور معاہدے کی ضرورت سے غیر متفق ہیں اس لیے حیلے تجویز کرنے کی ضرورت پیش آئی تاکہ معاہدہ ان کے مطابق رہے اور عام مصلحت یا جائز مقصد بھی فوت نہ ہو۔

یہ حیلہ اس سے عبارت ہے جو قواعد فقہی کو حق ثابت کرنے کی بجائے ان کا رُخ تبدیل کر دیتا ہے اور جب کوئی دینی اور اخلاقی حکم تابع ہوگا تو اس صورت میں خاص اعتراض و مقاصد کا جو حیلہ کیا جائے گا وہ خود ایک اخلاقی اور دینی حکم ہوگا کیونکہ اس کا حق حقدار تک پہنچانے اور ضیاع کے بجائے اس کو محفوظ رکھنے کا ذریعہ بنا ہے۔

ہم چند مثالیں اس سلسلہ میں بیان کرتے ہیں:

یہ تو ایک طے شدہ مسئلہ ہے کہ تکلیف کی حالت میں کوئی مریض باقی وُرثاء کی اجازت کے بغیر اپنے کسی وارث کا قرض ادا کرنے کی وصیت نہیں کر سکتا ہے حقیقت میں تو جب اس کے ذمہ اس کی بیوی یا کسی وارث کا قرض ہو اور قرض ثابت کرنے کے لیے اقرار کے بغیر کوئی اور صورت بھی نہ ہو جس کی اجازت اکثر ورثاء نہیں دیا کرتے یا عام طور پر اس کو نافذ نہیں کرتے ہیں تو یہ ایک مسلمہ حقیقت ہے کہ ایک وارث کا جائز حق ضائع ہو رہا ہے اور مریض نے مقروض کی حالت میں وفات پائی ہے جس کے بارے میں اللہ تعالیٰ کے ہاں ضرور سوال ہوگا۔

اب یہ مشکل ہے کہ فقہاء کی فقہی آراء اس کو اپنی ذمہ داری سے بری الذمہ ہونے اور ایا۔ حقدار کا حق ادا کرنے میں رکاوٹ بن رہی ہے اس صورتِ حال میں یا تو فقہاء

اپنے قواعد تبدیل کر دیں حالانکہ احتیاطی تدابیر ورثاء کے لیے اختیار کی گئی ہیں تاکہ دوسرے آدمی پر کوئی وارث اللہ تعالیٰ کی جانب سے مقررہ حصہ سے زیادہ غصب نہ کر سکے اور یہ واقعات مریضوں میں کثرت سے پائے جاتے ہیں اب ان فقیہہ قواعد کو ختم کرنا ان احتیاطی تدابیر کے خلاف ہے جو نظامِ وراثت چلانے کے لیے مقرر کی گئی ہیں۔

اس لیے حیلہ کے سوا آئمہ کرام کے پاس کوئی دوسرا طریقہ نہیں ہے تاکہ جسے حق برباد ہونے کا ڈر ہو اس کا حق ثابت کیا جا سکے اور اللہ تعالیٰ کے ہاں مریض بھی مواخذہ سے بچ سکے اس طرح اللہ تعالیٰ کا نظامِ وراثت بھی محفوظ رہے گا اور حقدار کو حق بھی مل جائے گا۔

امام خصاف رحمۃ اللہ علیہ نے اس صورت میں ''کتاب الحیل والمخارج'' میں ایک حیلہ بیان کیا ہے۔

امام خصاف رحمۃ اللہ علیہ بیان کرتے ہیں:

''اگر مریض کی بیوی کا اس پر سو دینار یا اس سے زیادہ قرض ہو تو اس طرح حیلہ کیا جا سکتا ہے کہ عورت ایک ایسے آدمی کو لے آئے جس پر وہ مکمل بھروسہ کرتی ہو اور مریض (یعنی اس کا شوہر) اس آدمی کا مقروض ہونے کا اقرار کر لے اور پھر ساتھ یہ گواہی بھی دے کہ میری بیوی نے جو وکیل بنایا تھا' میں دو سو دینار اس آدمی سے لے لوں جو میری بیوی کے اس پر لازم آتے تھے۔ چنانچہ اس آدمی سے وہ سو دینار لے کر میں نے اپنے آپ پر قرض قرار دے لیے۔

جب یہ گواہی مریض دے گا تو عورت (مریض کی بیوی) اس گواہی کے باعث اس کے مال میں سے یہ رقم لینے کی حقدار نہیں ہوگی بلکہ ''بیوی'' اس شخص سے مطالبہ کرے گی شوہر نے جس کے لیے اقرار کیا ہے کہ وہ اس سے مطلوبہ رقم وصول کر چکا ہے جب اس شخص سے عورت مطالبہ کرے گی تو شوہر کے ورثاء سے وہ شخص کہے گا' میں نے مریض کو سو دینار دیئے تھے لہٰذا مجھے وہ سو دینار واپس کر دو تاکہ میں مرحوم کی بیوی کا قرض ادا کر سکوں کیونکہ یہ شخص اب میت کے اقرار کو ثبوت میں پیش کر سکتا ہے کیونکہ اس مریض نے

کہا تھا کہ میں نے اس سے رقم قرض کے طور پر لی تھی اور وہ رقم اب کی نہیں بلکہ اس کی بیوی کی ملکیت تھی اور میں اپنے قرض سے اقرار کے باعث بری قرار نہیں دیا جا سکتا کیونکہ اب عورت مجھ سے رقم کا مطالبہ کر رہی ہے اور مجھے حق حاصل ہے کہ میں اس سے رقم کا مطالبہ مریض کے مال سے کروں اس طرح یہ رقم اس کو مل جائے گی۔

لیکن اس آدمی کو اب یہ ڈر ہو کہ اس کو حلفیہ بیان دینا ہوگا تو عورت کو چاہیے کہ ایک کپڑا سو دینار میں اس آدمی کو فروخت کر دے تاکہ اگر قسمیہ بیان کی نوبت بھی آئے تو اس کا حلف درست ہوگا۔

اس مثال سے ظاہر ہو گیا کہ حیلہ کا مقصد صرف حق حاصل کرنا تھا جب حصولِ حق کی راہ میں بعض ایسے فقہی قواعد رکاوٹ بن رہے تھے جو احتیاطی طور پر ورثاء کے تحفظ کی خاطر استنباط کیے گئے تھے کیونکہ ان کا مقصد یہ تھا کہ مریض اپنے مال کو اللہ تعالیٰ کی منصفانہ تقسیم کی بجائے انتہائی ظالمانہ طریقے پر تقسیم نہ کر سکے۔

(۲) ایک آدمی نے اپنی بیوی کو طلاق دی اور شوہر اس عورت کا مقروض ہے لیکن کوئی گواہ یا ''دستاویز'' موجود نہیں ہے اور شوہر نے قسم کھائی کہ وہ عورت کا مقروض نہیں ہے لیکن عورت یہ چاہتی ہے کہ وہ قرض وصول کرے۔

عورت ایسی صورت میں یہ حیلہ اختیار کرے گی کہ عدت کی مدت ختم ہونے کا انکار کر دے اور عدت کی مدت کو اتنی طویل بنا دے کہ جس میں قرض کے رقم کے برابر نان ونفقہ وصول کر سکے۔

اور اس حیلے کو احناف کے آئمہ نے درست قرار دیا ہے اور یہ بیان کیا ہے کہ عورت کو اس بات کی اجازت ہے کیونکہ اگر وہ اپنا حق وصول کرے تو اس نے شوہر کے علم کے بغیر (قرضہ) وصول کر لیا ہے۔ اگرچہ اس نے جو طریقہ اختیار کیا تھا، وہ یہ ہے کہ عدت کا نان و نفقہ بھی شوہر دے رہا تھا لیکن عورت نے اس کو اپنے قرض میں شمار کر لیا اور عورت کو حق بھی حاصل ہے کہ وہ اپنے شوہر کے مال سے جس طرح چاہے، اپنا قرض وصول کر سکتی ہے اور اگر عورت کو عدت کی مدت کے اختتام کے سلسلہ میں قاضی حلف اُٹھانے پر مجبور کرے تو

عورت کی دوسری وسیع تر بات کی نیت کر کے حلف اُٹھا سکتی ہے اور جس طرح پہلے بیان ہو چکا ہے کہ مظلومیت کی حالت میں صرف عورت کی نیت کا اعتبار ہوگا لہٰذا جب عورت حلف اُٹھائے گی کہ اس کی عدت کی مدت ابھی ختم نہیں ہوئی تو اس کی مراد کسی دوسری عورت سے ہوگی تو یہ عمل بھی جائز ہوگا۔

(۳) امامِ اعظم رحمۃ اللہ علیہ کے سوانح نگاروں کی کتب میں حیلہ کی جو تیسری قسم امامِ اعظم رحمۃ اللہ علیہ سے منقول ہے، وہ ایک ایسا حیلہ ہے جس کے ذریعے انسان بہتر اور مناسب پہلو اختیار کرتا ہے جس سے خاندان کے احوال زیادہ عمدہ شکل اختیار کر سکتے ہوں اور افراد کے درمیان زیادہ اعتماد پیدا ہو سکتا ہے۔

امام خصاف رحمۃ اللہ علیہ بیان کرتے ہیں کہ امامِ اعظم رحمۃ اللہ علیہ سے دریافت کیا گیا:

"دو بھائیوں نے دو بہنوں سے نکاح کیا اور شب زفاف میں غلطی سے ایک کی بیوی دوسرے کے کمرے میں چلی گئی، ان دونوں نے لاعلمی کی وجہ سے ان عورتوں کے ساتھ صحبت کر لی جو درحقیقت ان کی بیویاں نہیں تھیں، اگلے دن اصل صورتِ حال واضح ہوئی اور اس مسئلے کو امام حنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کی خدمت میں پیش کیا تو انہوں نے اس غلطی کا یہ حل تجویز کیا ہر ایک اپنی منکوحہ بیوی کو ایک طلاق دے پھر ہر ایک اس عورت سے نکاح کرے جس سے اس نے مجامعت کی اور اسی وقت نکاح کرے جس وقت اس کا سابقہ خاوند اسے طلاق دے دے۔

امام محمد اور امام خصاف رحمۃ اللہ علیہما کی کتب میں حیلوں کی یہ اقسام مذکور ہیں۔

شفعہ کا حق اور زکوٰۃ ادا نہ کرنے کے حیلوں کی قانونی بحث

سابقہ اوراق میں جو مثالیں بیان کی گئی ہیں، وہ احوال کی ایک واضح صورت قارئین کے سامنے پیش کرتی ہیں اور اس سے معلوم ہو جاتا ہے کہ ان سے فقہاء کا مقصد فقہی قواعد کو ضائع کرنا نہیں ہے بلکہ ان کا مقصد تو یہ تھا کہ لوگوں کو ان سے مطابقت اختیار کرنے کی اچھے طریقے سے رہنمائی کی جائے اور جہاں تک ہو سکے قانونی قیود میں آسانی پیدا کر دی جائے اور اگر حق کو راہ میں فقہی قواعد رکاوٹ بن جائیں تو ان کو ہٹا کر حق تک پہنچنے کا راستہ بیان کر دیا جائے۔

امامِ اعظم رحمۃ اللہ علیہ نے حنفی فقہ میں جن حیلوں کا آغاز کیا تھا اس سے ان کا مقصد دین کے مقاصد کو ضائع کرنا نہ تھا بلکہ ان کی تائید و حمایت ان کا مقصد تھا اور آپ اس حقیقت کو ہماری بیان کردہ مثالوں سے دیکھ بھی چکے ہیں کہ امامِ اعظم رحمۃ اللہ علیہ اور ان کے پیروکار کس قدر سرگرمی سے شرعی مقاصد کو آسان بنانے کی خاطر حیلہ اختیار کرتے تھے۔ ان کا مقصد شرعی مقاصد سے مخالفت کرنا نہ تھا بلکہ وہ تو اسلام کے اغراض و مقاصد اور شریعت کے احکام میں مطابقت پیدا کرنے کی کوشش کرتے تھے کیونکہ اسلام میں آسانی ہے، مشکل نہیں ہے۔

اب ہم یہ معلوم کرتے ہیں کہ امام ابو یوسف اور امام محمد رحمۃ اللہ علیہما کے مابین ''شفیع'' (جس کو شفعہ کرنے کا حق ہو) کا ''حق شفعہ'' ضائع کرنے کے لیے حیلہ تلاش

کرنے کے جواز میں اختلاف پایا جاتا ہے اور اس مسئلہ میں امامِ اعظم رحمۃ اللہ علیہ کی کوئی رائے مذکور نہیں ہے لہٰذا جس دو حضرات کی رائیں منقول ہیں، ہم ان کو بیان کر دیتے ہیں۔ ان دونوں آراء سے امامِ اعظم رحمۃ اللہ علیہ کے طریقہ حیلہ پر بھی روشنی پڑتی ہے یعنی ان کی پوری کوشش ہوتی ہے کہ حیلہ سے شارع کے اغراض کو کسی طرح کا نقصان نہ پہنچے ورنہ حیلہ جائز ہونے کے بارے میں ''شفعہ'' کے مسئلہ میں کوئی اختلاف نہیں پایا جاتا ہے۔

آئمہ کی آراء

امام ابو یوسف رحمۃ اللہ علیہ بیان کرتے ہیں:

''شفعہ'' میں ''شفیع'' کا حق ضائع کرنے یا اس کی طلب کو تیز کرنے کے لیے شے کی حقیقی قیمت کو چھپانا اور زیادہ قیمت کا اعلان کرنا جائز ہے لیکن اس شرط پر کہ یہ کام ''شفعہ'' سے پہلے ہوتا ہو۔

لیکن امام محمد رحمۃ اللہ علیہ بیان کرتے ہیں:

''یہ فعل مکروہ ہے اور شدید مکروہ ہے۔''

امام محمد رحمۃ اللہ علیہ کی رائے کا سبب بالکل واضح ہے کہ جو آدمی ''حق شفعہ'' کو ضائع کرنے کا ''حیلہ'' اختیار کرتا ہے، وہ ایک ایسا امر ختم کرنے کی کوشش کرتا ہے جس کو اللہ تعالیٰ نے جائز قرار دیا ہے اور یہ قطعاً جائز نہیں ہے کیونکہ جو شخص حیلہ گری سے ''حق شفعہ'' کو ختم کرنا چاہتا ہے اگرچہ وہ ایک ایسے آدمی کا حق ضائع کرنے کی کوشش کرتا ہے جو شارع نے اس کو عطا کیا ہے اور جو حق شارع نے دوسرے شخص کو عطا کیا ہے اس کے حق پر زیادتی کرنا جائز نہیں ہے پس جب ''حق شفعہ'' شارع نے تسلیم کیا ہے تو یہ تشریع اگرچہ ''شفیع'' کے نقصان کو ختم کرنے کے لیے ہے اور اس کے باوجود جو اس کو ختم کرنے کی کوشش کرتا ہے تو وہ نقصان کے لیے راستہ ہموار کرتا ہے اور یہ قطعاً جائز نہیں ہے۔

امام ابو یوسف رحمۃ اللہ علیہ کی یہ رائے ہے کہ ''شفعہ'' کا دعویٰ کرنے سے پہلے ''شفعہ'' کا حق ساقط کرنے کی تدبیر کرنا جائز ہے تو اس کی وجہ یہ ہے کہ ''حق شفعہ'' کو ساقط کرنے کے لیے حیلہ کرنے والا اصل میں اپنے آپ کو ضرر سے بچانے کی کوشش کرتا ہے

اور اپنے آپ کو ضرر سے بچانے میں کوئی حرج نہیں ہے' اپنے لیے نقصان کو ختم کرنے کا سبب یہ ہے کہ اگر وہ مکان اس کی رضامندی کے بغیر خریدے گا تو اس طرح اس کو ضرر پہنچ جانا لازمی ہے لہٰذا اس سے اس کو روکنا ایک جائز کام ہے۔

''شفیع'' پر دعویٰ سے پہلے جو نقصان ہوتا ہے' وہ ہر طرح سے محض ایک نقصان کا احتمال ہے کیونکہ شفیع کو حق حاصل ہے کہ وہ مکان کے بارے میں غور و فکر کرے کہ آیا اس مکان کو خریدنا مضر ہے یا غیر مضر ہے اور اگر نقصان کا خطرہ ہو پھر اس کو حق ہے کہ وہ شفعہ کرے یا نہ کرے اگر یہ حق ایک موہوم نقصان کو دُور کرنے کے لیے ختم ہی کر دیا جائے پھر بھی یہ ضروری نہیں ہے کہ فروخت شدہ مکان سے وہ (متوقع) نقصان ختم ہو جائے۔

''المبسوط'' کے مصنف تحریر کرتے ہیں کہ زکوٰۃ کے وجوب کو ساقط کرنے کے حیلے میں امام ابو یوسف اور امام محمد رحمۃ اللہ علیہ کے درمیان اختلاف ہے اور زکوٰۃ کے وجوب کو ساقط کرنے کے لیے حیلے کی مثال یہ ہے۔ مثلاً سال ختم ہونے سے پہلے اس قدر صدقہ کر دیا جائے کہ باقی مال زکوٰۃ کے نصاب سے کم ہو جائے اور امام ابو یوسف رحمۃ اللہ علیہ اس کو جائز قرار دیتے ہیں اور امام محمد رحمۃ اللہ علیہ ناجائز قرار دیتے ہیں۔ امام سرخسی' امام ابو یوسف رحمۃ اللہ علیہما سے نقل کرتے ہیں:

کہ ''الامالی'' میں امام ابو یوسف رحمۃ اللہ علیہ نے استدلال کرتے ہوئے بیان کیا ہے کہ اگر ایک آدمی کے پاس دو سو درہم موجود ہیں لیکن جب سال ختم ہونے میں ایک دن باقی رہ گیا تو اس آدمی نے ان دو سو درہم میں سے ایک درہم صدقہ کر دیا تو اب اس کے پاس اتنا نصاب باقی نہیں رہا جس پر زکوٰۃ واجب ہو تو اس شخص پر زکوٰۃ واجب نہیں ہوگی اور نہ ہی کوئی امام اس پر فتویٰ دیتا ہے کہ یہ فعل مکروہ ہے یا ایسا کرنے والا شخص گناہگار ہے۔

اور زکوٰۃ کے وجوب کو ساقط کرنے کے لیے امام اعظم رحمۃ اللہ علیہ سے کوئی حیلہ منقول نہیں ہے بلکہ ان کا تقویٰ' پرہیزگاری' دینی معاملات میں شدید احتیاط اور عبادات کے متعلقہ احکام میں حیلہ اختیار کرنے کی ترغیب نہیں دے سکتا ہے۔

اس طرح امام ابو یوسف رحمۃ اللہ علیہ کا معاملہ ہے، وہ بھی حد درجہ متقی اور پرہیز گار تھے، وہ عام لوگوں کے لیے ایک ایسے ضروری فرض کو نہ کرنے کا حکم کس طرح دے سکتے تھے جس کی ادائیگی کے لیے حضرت ابوبکر صدیق رضی اللہ تعالیٰ عنہ نے جنگ کی ہے لہٰذا ''الامالی'' کی یہ روایت قطعاً مشکوک ہے اور اس بات کو نظر انداز نہیں کرنا چاہیے کہ مستند کتب میں ''الامالی'' کا شمار نہیں ہوتا ہے۔

مستشرقین کی الزام تراشی

کچھ حیلے ہم نے تحریر کیے ہیں جو امامِ اعظم رحمۃ اللہ علیہ کی طرف منسوب ہیں۔ ہو سکتا ہے کہ انہوں نے یہ حیلے ایجاد کیے ہوں یا ان کی طرف رہنمائی کی ہو یا پھر ان کو تسلیم کیا ہو۔ بہر حال یہ کسی حیثیت سے بھی اعتراض کے قابل نہیں ہیں، ہم نے کچھ عجیب وغریب حیلے بھی بیان کیے ہیں جو امام ابو یوسف رحمۃ اللہ علیہ کی طرف منسوب ہیں اور اپنی ذاتی رائے کا بھی ان کے بارے میں اظہار کیا ہے۔

میرا یہ دعویٰ ہے کہ کوئی ایسا حیلہ امامِ اعظم رحمۃ اللہ علیہ سے منقول نہیں ہے جو دین کے احکام اور شرعی مقاصد کا متصادم ہو۔ اللہ تعالیٰ ان پر اپنی رحمتیں نازل فرمائے۔

درحقیقت ان کا جو مقصد بھی تھا، وہ شرعی احکام میں سہولت فراہم کرنا اور تنگی ختم کرنا تھا۔

لیکن مستشرقین نے مسائل حیل کو کافی بڑھا چڑھا کر بیان کیا ہے اور انہوں نے نکتہ چینی کرتے ہوئے یہ کہا ہے کہ مسلمان فقہاء عجیب وغریب فقہی مسائل کا استنباط کرتے رہتے تھے اور ان ظاہری احوال کے ذریعے وہ ایک عظیم خدمت سرانجام دے رہے تھے لیکن عملی طور پر وہ ایک ایسے راستے پر چل رہے تھے جو اس عظمت کے خلاف تھا۔

انہوں نے شرعی احکام اور عملی زندگی کے درمیان موافقت اور مطابقت کا نیا جادہ پیدا کیا کہ لوگ تکلیف سے بچ سکیں اور اسی چیز کا نام شرعی حیلے ہے۔

ان مستشرقین نے ساتھ ہی ساتھ یہ فیصلہ بھی صادر کر دیا کہ اس میں حیلہ دراصل ''تقیہ'' کی ایک صورت ہے اور ظاہر ہے کہ یہ راستہ اسلام سے انکار کا ہے۔

پس حیلہ مستشرقین کے خیال میں ایک ایسا عمل ہے جو اپنی صورت اور مظاہر میں شرعی

مقاصد سے مطابقت اور موافقت رکھتا ہو لیکن نتیجتاً شرعی بالادستی اور اس کے احکام سے روگردانی کا مظہر ہوتا ہے۔

مستشرقین کا حیلہ کے بارے میں یہ نظریہ ہے تاہم حقیقت یہ ہے کہ جس قسم کے حیلے متاخرین نے مقرر کیے ہیں اور جہاں تک ان حیلوں کا تعلق ہے، وہ کافی حد تک درست بھی ہیں کیونکہ ظاہری طور پر یہ حیلے شریعت کے مطابق نظر آتے ہیں لیکن حقیقت میں اسلام کے احکام سے جان چھڑانے کا ذریعہ ہیں۔

مگر امامِ اعظم رحمۃ اللہ علیہ اور ان کے شاگردوں سے یہ حیلے مروی نہیں ہیں کیونکہ ان حضرات کے حیلے تو صرف حق تک پہنچنے کا ذریعہ تھے اور انہوں نے معاہدہ میں جو شرائط عائد کی تھیں، ان کا مقصد احکام اور شریعت کے مقاصد سے ہم آہنگی تھا۔ یہ مقصد ہرگز نہیں تھا کہ اس راستے سے لوگوں کو بھٹکا دیا جائے اور ان کی یہ کوشش تھی کہ اگر لوگ اخلاف کی وجہ سے کوئی پیچیدگی محسوس کریں تو اس کو کھول کر بیان کر دیا جائے۔ نیز ان کا یہ مقصد بھی تھا کہ ایسی شرائط سے عوام آگاہ ہو سکیں جن کی مدد سے معاہدہ کرتے وقت اپنے حقوق کی حفاظت اور ضرر سے بچنے کی راہ پیدا کر سکیں۔

پس ان علمائے کرام کے حیلے شرعی مقاصد کو ختم کرنے اور ظاہری زندگی کے درمیان موافقت اور مطابقت پیدا کرنا نہیں بلکہ شرعی اغراض و مقاصد کی تحقیق، مشکل حل اور حرج کو ختم کرنے کے لیے تھے۔ یہ نہایت عمدہ اور درست قسم کی فقہی آراء تھی جو معاہدوں کے قواعد و شرائط سے مطابق تھی جس سے عوام کے اموال کا مکمل شعور زیادہ آسان ہو گیا جو ان کے لیے بالکل مناسب تھے۔

اس امر کی یہ آئمہ پوری کوشش کرتے تھے کہ ان حیلوں میں شریعت کے مقاصد کو کمزور کرنے والی کوئی شق موجود نہ ہو جیسا کہ سابقہ اوراق میں بیان ہو چکا ہے کہ مطالبہ سے پہلے حق شفعہ کو ساقط کرنے کے سلسلہ میں کیا اختلاف تھا؟ ان باتوں میں امام محمد رحمۃ اللہ علیہ سرے سے حیلہ کے قائل نہیں تھے اور اگر حیلہ کو امام ابو یوسف رحمۃ اللہ علیہ جائز قرار دیتے تھے تو اس بات کی پابندی لگاتے تھے کہ جن شفعہ کے مطالبہ کے بعد اس حیلے کی گنجائش باقی نہیں رہے گی۔

حنفی مکتبہ فکر

حنفی مسلک جو کئی صدیوں سے اُمت کے افراد کو عملی مسائل کے حل کی روشنی فراہم کر رہا ہے اس کی تدریس میں علمائے کرام نے بڑھ چڑھ کر حصہ لیا ہے اور اس کے اساسی اصولوں پر مسائل کی تخریج کی گئی ہے۔ یہ صرف امامِ اعظم رحمۃ اللہ علیہ کے اقوال کا مجموعہ نہیں ہے بلکہ یہ فقہ امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ اور ان کے شاگردوں کے اقوال کا نام ہے یا پھر دوسرے الفاظ میں یہ کہہ سکتے ہیں کہ امامِ اعظم رحمۃ اللہ علیہ کے مکتبِ فکر پر یہ فقہ مشتمل ہے جس کا پہلے کوفہ میں مرکز تھا اور پھر امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کی وفات کے بعد بغداد میں ان کے شاگردوں امام ابو یوسف اور امام محمد رحمۃ اللہ علیہما کے ہاتھوں میں منتقل ہو گیا۔

جب ''امتزاج'' اور ''اختلاط'' کی یہ کیفیت ہو تو اس کو صرف امامِ اعظم رحمۃ اللہ علیہ کا مذہب قرار نہیں دے سکتے جس کی صرف ان کی ذات پر بنیاد ہو جیسا کہ اس سے قبل امام مالک اور امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ کا مسلک جو صرف ان کے ذاتی اقوال پر مشتمل ہونے کی وجہ سے منفرد حیثیت رکھتا ہے بلکہ حقیقت یہ ہے کہ مختلف وجوہات ہیں جن کے باعث امامِ اعظم رحمۃ اللہ علیہ، ان کے شاگردوں اور عراق میں ان کے معاصر بعض فقہاء مثلاً عثمان البنی، ابن شیرمہ اور ابن ابی لیلیٰ جیسے اکابر فقہاء کے خیالات کا مجموعہ کا نام ''حنفی فقہ'' ہے۔ اگرچہ ان تمام حضرات کے خیالات کو اساسی حیثیت حاصل نہیں ہے لیکن ضمنی طور پر ان کے اقوال احناف کی کتب میں بیان کیے گئے ہیں۔

(۱) مذکورہ وجوہات میں سے ایک وجہ یہ ہے کہ اس امتیازی انداز سے امامِ اعظم رحمۃ اللہ

علیہ کے اقوال بیان نہیں کیے جاتے کہ باقی فقہاء سے ان کے اقوال الگ ہوں اور ان کو ہر حیثیت سے ان کے اختلاط سے علیحدہ کر کے ایک منفرد مسلک کی شکل میں بیان کیا جا سکے کیونکہ جب عراقی فقہاء کے اقوال امام محمد رحمۃ اللہ علیہ نے جمع کیے تو صرف امامِ اعظم رحمۃ اللہ علیہ کے اقوال ہی جمع نہیں کیے تھے اور نہ ہی ان کے اقوال کو عراق کے دیگر آئمہ اور معاصرین سے الگ کر کے بیان کیے تھے بلکہ فروعی اور دیگر مسائل تک ''متفق علیہ'' ''مختلف فیہ'' بیان کرتے چلے گئے۔

اس کے بعد فقہ کے قوانین کا ایک ایسا مجموعہ آئندہ نسلوں کے ہاتھ میں آیا جس میں تمام فقہاء کے اقوال موجود تھے اور ایک خاص انداز سے امامِ اعظم رحمۃ اللہ علیہ اور ان کے شاگردوں کے اقوال درج تھے اور بعد میں تمام حضرات نے سوائے امام محمد رحمۃ اللہ علیہ کے اس انداز میں فقہ کے مسائل کو روایت کیا اور اگر بعض فقہاء کے اختلاف کا انہوں نے تذکرہ بھی کیا ہے تو ان کے اختلاف کا ظاہری ذکر روایت کے مطابق تحریر کرنے کا اہتمام امام محمد رحمۃ اللہ علیہ نے نہیں کیا۔ مثلاً اس طرح تحریر نہیں کیا ''خلاف زفر'' (امام زفر رحمۃ اللہ علیہ کے علاوہ) اسی طرح امامِ اعظم رحمۃ اللہ علیہ کے اقوال دیگر آئمہ کے اقوال کے ساتھ مخلوط صورت میں منقول ہیں اور علمائے کرام نے اس مجموعے کی تدریس اس مخلوط حالت میں کی اور یہی مسلک حنفی مسلک بن گیا البتہ اس بڑے نام سے اس کی نسبت کی گئی جو آئمہ میں سب سے بڑا اور زیادہ لوگوں کا استاد تھا۔

(۲) ایک وجہ امامِ اعظم رحمۃ اللہ علیہ کا وہ طریقہ کار بھی ہے جو آپ مختلف علمی مسائل کے حل کے لیے اختیار کرتے تھے۔ فرضی یا واقعی حالات کے بارے میں احکام پر غور وفکر کرتے اور طلباء کے سامنے یہ مسائل رکھ دیتے تھے پھر ان کے مسائل کے بارے میں شاگردوں کے خیالات سنتے، ان سے بحث و مباحثہ کرتے، یہ رفقاء خدا بھی بحث و مباحثہ میں حصہ لیتے تھے، قیاسی مسائل میں کافی تیز بحثیں ہوتی تھیں اور ایک دوسرے سے یہ اُلجھتے رہتے تھے، کبھی ایک رائے پر اتفاق ہو جاتا اور کبھی اختلاف پیدا ہو جاتا تھا۔ امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ چونکہ مفتی تھے، وہ حق پر بھروسہ

رکھتے تھے اور آزادی رائے کا احترام کرتے تھے اس لیے اپنے شاگردوں سے فرمایا کرتے تھے کہ جو دلیل مستند ہو اس کو قبول کرلو۔

امامِ اعظم رحمۃ اللہ علیہ کے اقوال امام ابو یوسف رحمۃ اللہ علیہ مرتب فرمایا کرتے تھے حالانکہ امام ابو یوسف رحمۃ اللہ علیہ کے اپنے اقوال بھی مرتب ہو رہے تھے اور آنے والی نسل تک یہ اقوال منتقل ہوئے اور اس مکتبِ فکر کا سرمایہ ان کے بحث و مباحثہ کا یہ مجموعہ ہیں۔

جہاں درس و تدریس جاری تھی، بحث و مباحثے ہوتے تھے، استنباط کا کام ہوتا تھا اور مسائل کی تخریج بھی ہو رہی تھی کبھی تو یہ علمائے کرام اتفاق کرتے ہوئے نظر آتے ہیں اور کبھی اختلاف کرتے ہوئے خواہ اختلاف ہو یا اتفاق لیکن ایک ہی مدرسہ فکر سے یہ سب تعلق رکھتے تھے جو چند نسلوں کے بعد ایک مستقل مسلک کی شکل اختیار کر گیا۔

(۳) ان اکابر علمائے کرام کے مابین وہ ملاقات اتحاد کا ذریعہ نہیں تھی کہ جس میں ایک دوسرے کے خیالات سے آگاہ ہوتے بلکہ شاگردی پھر ہم نشینی پھر بحث و مباحثہ یہ ایک ایسی روش تھی کہ فقہی مسائل اقوال میں خواہ اتفاق ہو یا اختلاف لیکن ایک اصول پر ہی یہ بحث ختم ہوتی تھی اس طرح امامِ اعظم رحمۃ اللہ علیہ جس اصول پر گامزن تھے ان کے عہدِ حیات کی طرح ان کے بعد بھی ان کے شاگردانِ رشید کے ہاتھوں قائم رہا البتہ کبھی کسی معمولی بات پر اختلاف دوسری چیز ہے۔ مثلاً امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کے بعد امام ابو یوسف رحمۃ اللہ علیہ نے حدیث کا علم حاصل کیا اور فقہائے اہل الرائے اور محدثین کی کثیر تعداد سے استفادہ کیا لہٰذا وہ نہ صرف اپنے استاد سے بلکہ دوسرے محدثین کے حوالے سے بھی بکثرت دلائل پیش کرتے تھے۔

امام محمد رحمۃ اللہ علیہ کا معاملہ بھی اسی طرح ہے اس اختلاف سے یہ مراد نہیں ہے کہ حدیث سے دلیل دینے کا معاملہ کوئی اختلافی مسئلہ ہے بلکہ اس کا مطلب یہ ہے کہ ان حضرات نے (ایسی حدیثوں سے بھی استدلال کیا ہے) جو احادیث امامِ اعظم رحمۃ اللہ

علیہ تک نہیں پہنچیں یا امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ نے جن کے راویوں پر اعتماد نہیں کیا تھا۔

(۴) سوچ وفکر میں اتفاق کی تیسری وجہ یہ تھی جس نے اس فقہی آراء کے مجموعہ کو ایک مستقل فقہی مذہب کی شکل دے دی۔

بعض فقہاء کی یہ رائے ہے کہ امام ابویوسف اور امام محمد رحمۃ اللہ علیہ کے اقوال اصل میں امام اعظم رحمۃ اللہ علیہ کے اقوال ہیں کیونکہ شدید احتیاط کے باعث امام اعظم رحمۃ اللہ علیہ مسئلہ کی مختلف صورتیں بیان کرتے تھے اور پھر ان صورتوں میں سے ایک صورت کو ترجیح دے کر اختیار کر لیتے تھے اور باقی کو رد کر دیتے تھے۔ بعض اوقات ایسا بھی ہوتا تھا کہ ایک مسلک اختیار کر لیتے پھر اس سے رجوع فرماتے تو متاخرین فقہاء نے یہ سمجھ لیا کہ ان کے شاگردوں کے اقوال اصل میں امام اعظم رحمۃ اللہ علیہ کے وہی اقوال ہیں جن سے امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ رجوع کر چکے ہیں۔

امام ابویوسف رحمۃ اللہ علیہ کا ایک قول ''مختار'' کے مصنف نے نقل کیا ہے کہ امام ابویوسف رحمۃ اللہ علیہ نے فرمایا ہے ''کہ میرا کوئی قول ایسا نہیں ہے جو امام اعظم رحمۃ اللہ علیہ کے قول کے منافی ہو میں نے وہی بیان کیا ہے جو امام اعظم رحمۃ اللہ علیہ کہتے تھے۔''

نیز امام زفر رحمۃ اللہ علیہ سے بھی مروی ہے:

> ''جو کچھ امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ نے فرمایا ہے میں نے کسی بات میں ان کی مخالفت نہیں کی ہے۔''

اور یہ عبادات ''طحاوی'' میں بھی موجود ہے۔

جب امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کے اصحاب کا کوئی قول بیان کیا جائے گا تو یقیناً وہ امام ابوحنیفہ سے ہی مروی ہوگا کیونکہ آپ کے تمام بڑے شاگردوں مثلاً امام ابویوسف، امام محمد، امام زفر اور امام حسن رحمۃ اللہ علیہم نے آپ کے اقوال منقول ہیں۔ ان لوگوں کا قول ہے:

> ''جو مسئلہ بھی ہم نے بیان کیا ہے، وہ اصل میں امام اعظم رحمۃ اللہ علیہ ہی سے منقول ہے۔''

اور انہوں نے اس بات پر قسم تک، اُٹھائی ہے۔

اس لیے کوئی متحقق قول یا مسلک فقہ میں ایسا نہیں ہے جو امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کا مسلک نہ ہو اور اگر وہ کسی اور طرف منسوب ہے تو صرف مجازی طور پر ہے۔

یہ عبارت طحاوی کی ہے اور میرا خیال ہے کہ یہ سراسر مبالغہ ہے کیونکہ امام ابو یوسف اور امام محمد رحمۃ اللہ علیہ کے اقوال صرف یہی حیثیت نہ رکھتے تھے اس طرح تو طحاوی کا مصنف ان کو مستقل مجتہدوں کی فہرست سے خارج کر رہا ہے بلکہ استاد کی شخصیت میں ان کی شخصیتوں کو مدغم کر رہا ہے کہ جو اقوال ان کی طرف منسوب ہیں، وہ حقیقی طور پر نہیں بلکہ مجازی طور پر منسوب ہیں۔

اس میں کوئی شک وشبہ نہیں ہے کہ قیاس یا استحسان کے طور پر جب بھی امامِ اعظم رحمۃ اللہ علیہ مسائل کا استنباط کرتے تھے تو مسئلے کے متعدد پہلو کو سامنے رکھ لیتے تھے اور بعض ایسے مفروضات کو نظر انداز کر دیتے تھے جن کے بارے میں امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ یہ سمجھتے تھے کہ عوام کے معاملات میں یہ مناسب نہیں ہیں یا قیاس کے مقررہ ضابطوں کے مطابق نہیں ہیں یا پھر شارع کی نگاہوں میں دین کے مقاصد سے ٹکراتے ہیں۔ بعض اوقات ایسا بھی ہوتا تھا کہ آپ کی زندگی میں یا بعد میں آپ کے شاگرد آپ کے بعید از قیاس مفروضہ مسائل سے اختلاف کرتے تھے اس لیے یہ کہنا ٹھیک نہیں ہے کہ امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کے اقوال یا رائے جن سے وہ رجوع کر چکے تھے، ان کے شاگردوں نے آپ کی وفات کے بعد انہی میں سے کسی رائے یا قول کو اختیار کر لیا تھا۔

بعض اوقات امامِ اعظم رحمۃ اللہ علیہ کے اس قول یا فعل سے امام ابو یوسف، امام محمد اور امام زفر رحمۃ اللہ علیہم کی رائے مطابق ہو جاتی ہے جس سے امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ نے رجوع کر لیا تھا اس طرح ان حضرات کا قول امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کے منسوخ قول کے مطابق ہو جاتا ہے جب کسی ایسے قول پر کوئی شاگرد فتویٰ دے گا تو وہ استاد سے روایت نہیں بلکہ اس کو مخالفت میں شامل ہوگا۔ ایک تو یہ ہے کہ اس نے استاد کی آخری رائے کو قبول نہیں کیا اور دوسری طرف اس نے استاد کے اس فیصلے سے اختلاف کیا ہے جس سے

استاد رجوع کر چکا ہے کیونکہ اس کی رائے میں رجوع درست نہیں تھا تو اس حد تک جو شاگرد مخالفت کرسکتا ہو اس کے متعلق یہ کہنا کس طرح درست ہوسکتا ہے کہ فقہی اقوال اس کی طرف حقیقتاً نہیں بلکہ مجازی طور پر منسوب ہیں؟

نیز امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کے شاگردوں کی مخالفت کی ایک وجہ یہ بھی ہے کہ انہیں کوئی ایسی حدیث امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کی وفات کے بعد دستیاب ہوئی جو امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کی زندگی میں نہیں پہنچی تھی تو پھر یہ کیسے کہا جاسکتا ہے کہ یہ قول بھی استاد کا ہے اور شاگرد کی طرف صرف مجازی طور پر منسوب ہے؟ ان اقوال کو بھی ابن عابدین نے امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کی طرف منسوب کرنے کی کوشش کی ہے اور صرف مجازی طور پر ان کے شاگردوں کی طرف نسبت کی ہے اور یہ کہا ہے:

”اپنے شاگردوں سے امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ نے فرمایا تھا کہ میرے اقوال میں سے صرف وہی قول قبول کرو جس کی دلیل موجود ہے۔ اس لیے امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کے بعد ان کے شاگردوں کے اقوال اصل میں انہی کے اقوال متصور ہوں گے کیونکہ امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کی مقرر کردہ اساس پر ہی انہوں نے اجتہاد کیا ہے لہٰذا واضح طریقے سے رجوع ثابت نہ ہوگا۔ یہ درست ہے کہ امامِ اعظم رحمۃ اللہ علیہ نے فرمایا کہ جب صحیح مل جائے تو وہی میرا مسلک ہے۔ ابن عبدالبر رحمۃ اللہ علیہ نے امامِ اعظم رحمۃ اللہ علیہ اور دیگر آئمہ حضرات سے بھی یہی منقول نقل کیا ہے۔ نیز آئمہ اربعہ سے یہی بات امام شعرانی رحمۃ اللہ علیہ نے بھی نقل کی ہے۔

سچی بات تو یہ ہے امامِ اعظم رحمۃ اللہ علیہ کے شاگرد مستقل مجتہد تھے اور ہر ایک ان میں سے مستقل رائے کا مالک تھا' خواہ استاد سے وہ رائے موافقت رکھتی ہو یا مخالفت لیکن سب کا انداز فکر ایک جیسا تھا۔ امام ابویوسف رحمۃ اللہ علیہ کی کتب کا مطالعہ کیجیے تو آپ کو ان میں کئی مسائل میں اختلاف نظر آئے گا اگرچہ یہ اختلاف اصولیات میں نہیں ہے لیکن فروعی مسائل میں کثرت سے نظر آتا ہے۔

اور اسی طرح امام محمد رحمۃ اللہ علیہ کی کتب کا معاملہ ہے' یہ اختلافات ایسے پیروکار

انسان کا کارنامہ نہیں ہوسکتا جو کسی رائے کو استاد کے آراء میں سے اختیار کر لینے کی حد سے آگے نہ بڑھے اور اس کی رائے صرف مجازی طور پر ہی اس کی طرف منسوب ہو۔

فقہ کی کتب کا تحقیقی جائزہ لیں اور فقہ کے بنیادی مسائل پر ایک نظر ڈالیے تو بہت سے اختلافی مسائل نظر آئیں گے۔ مثلاً وقف کو لازم کرنا، احمق کو سنگسار کرنا یا مقروض کے رجم وغیرہ ان تمام مسائل میں واضح طور پر اختلاف نظر آتا ہے حتیٰ کہ مذکورہ مسائل میں سوچ اور فکر کا طریقہ بھی نظر آتا ہے اور اس طرح کی بہت سی مثالیں مل سکتی ہیں اس لیے استاد کی شخصیت میں ان کی فقہی شخصیتوں کو سلب کر کے مدغم کرنے کا مطلب صاف طور پر حقائق سے مذاق کرنا ہے۔

ان حضرات نے اپنی کتب میں اپنے استاد امام اعظم رحمۃ اللہ علیہ کے اقوال اپنے اقوال کے ساتھ صرف اس لیے بیان کیے ہیں کیونکہ ان کو مختلف مسائل پر نظر رکھنے والے فقہاء کی تلاش رہی تھی اور یہ بھی خیال رہتا تھا کہ اجتہاد کے اصول ایک جیسے رہیں۔ نیز عراقی فقہاء کے افکار اور فقہ کی تدوین امام اعظم اور ان کے معاصر فقہاء کے زمانہ ہی سے جاری تھے تاکہ مختلف اقوال دیکھ کر فقہ کا طالب علم دلائل کی قوت کا اندازہ معلوم کر سکے۔
یہی وجہ ہے کہ امام اعظم رحمۃ اللہ علیہ بیان کرتے تھے:

"سب سے بڑا عالم وہ ہے جو نظریاتی اختلاف کا زیادہ عالم ہو۔"

امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کے اقوال میں صرف ان کے شاگردوں کے اقوال ہی شامل نہیں ہوتے ہیں بلکہ حنفی فقہ میں بعد میں بھی کئی ایسے مسائل کا اضافہ کیا گیا ہے جو امام اعظم رحمۃ اللہ علیہ اور ان کے شاگردوں سے مروی نہیں ہیں لیکن ان کے بعد کے مسائل میں سے کچھ پر تو اعتماد کر لیا گیا اور بعض پر اعتماد نہیں کیا گیا۔ نیز بعض شاگردوں نے کسی ایک قول کو ترجیح دی ہے تو بعض نے کسی دوسرے قول کو ترجیح دی ہے اس طرح ایک بہت بڑا اختلاف پیدا ہو گیا اور ترجیح کی بھی کثرت ہوگئی لیکن ایک مقررہ اصول اور مضبوط بنیاد پر یہ سارا کام ہوا لیکن یہ مذہب ان مراحل سے گزرنے کے بعد کہیں خوب پھلا پھولا اور وقت کی ضرورتوں سے ہم آہنگ ہوا اور عام مسائل کا حل ثابت ہوا۔

ہم اس مسلک کے ارتقاء کے عوامل کو مختصراً تین عنوانات کے تحت بیان کریں گے جن عوامل کے بارے میں یہ مسلک پروان چڑھا اور جو اس کی کامیابی کا باعث بنے۔

وہ تین عوامل مندرجہ ذیل ہیں:

(۱) مجتہدین کرام

(۲) مسائل کی تخریج کرنے والے حضرات

(۳) امامِ اعظم رحمۃ اللہ علیہ اور ان کے شاگردوں کے بکثرت منقول اقوال مسائل کی تخریج کی کثرت اور تخریج کرنے والوں کے اقوال کا اعتبار

اب ہم ان تینوں عوامل کو اجمالی طور پر الگ الگ بیان کریں گے۔

قانونی ماہرین کے درجات

ایک مطالعاتی جائزہ

فقہاء کو ابن عابدین سات طبقوں میں تقسیم کرتے ہیں جو مندرجہ ذیل ہیں:

فقہاء کا یہ وہ طبقہ ہے جو شریعت میں اجتہاد کی مکمل اہلیت رکھتا ہے اور مسائل کا استخراج کتاب اللہ و سنتِ رسول ﷺ سے کرتا ہے، اپنے اجتہاد میں کسی کا پیروکار نہیں ہوتا تاہم اجتہاد کا تعلق ان اصولوں سے ہو جن پر استنباط مبنی ہوتا ہے یا عمومی اصولوں سے استنباط کیے ہوئے جزوی مسائل سے تعلق ہو اور ان کی حیثیت وہی ہو جو آئمہ اربعہ کی تھی۔ امام اوزاعی، امام لیث بن سعد رحمۃ اللہ علیہما وغیرہ جو اکابر آئمہ میں شمار ہوتے ہیں، انہوں نے کسی کی تقلید نہیں کی، نہ بنیادی اصول میں اور نہ ہی فروعی مسائل میں یہ اکابر آئمہ اصول میں کہیں متفق نظر آتے ہیں اور کہیں مختلف رائے نظر آتے ہیں۔

یہ ایک مسلمہ حقیقت ہے کہ امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ بلند مجتہد تھے لیکن کیا ان کے شاگردوں امام ابو یوسف، امام محمد اور امام زفر رحمۃ اللہ علیہم اور اسی پایہ کے دوسرے شاگردوں کو بھی مجتہدین کی اس قسم میں شامل کیا جا سکتا ہے؟

ابن عابدین نے دیگر مصنفین کی پیروی کرتے ہوئے ان شاگردوں کو پہلے درجہ کے مجتہدوں میں شامل نہیں کیا بلکہ دوسرے درجہ کے مجتہدین میں شامل کیا ہے اور ان کو ''مجتہد فی المذہب'' قرار دیا ہے اور مستقل کے زمرے میں مجتہد کو نہیں رکھا ہے۔ وہ بیان کرتے ہیں:

"مجتہدین فی المذہب" کے طبقہ میں امام ابو یوسف، امام محمد اور امامِ اعظم رحمۃ اللہ علیہم کے دیگر شاگرد بے شک مذکور دلائل سے احکام کے استخراج پر قادر ہیں لیکن انہوں نے اپنے استاد سے بعض فروعی احکام میں اختلاف کیا ہے لیکن اجتہاد کے اصول میں استاد کے مقلد ہی ہیں لیکن یہ بات قابلِ قبول نہیں ہے کیونکہ امام ابو یوسف، امام محمد، امام زفر اور امامِ اعظم رحمۃ اللہ علیہ کے دوسرے شاگرد حقیقت میں واضح طور پر اسلوبِ فکر میں مستقل مجتہد تھے اور اپنے استاد کی ہرگز کسی طرح بھی تقلید نہیں کرتے تھے جہاں تک استاد کے خیالات سے واقفیت اور آغاز درس میں امتیازی حیثیت حاصل کر لینا یہ ایسی چیز نہیں ہے جو ان کی حریت اجتہاد اور استقلال فکر میں رکاوٹ ہوں ورنہ ضروری ہوگا کہ اپنے استاد کا ہر شاگرد یکسر مقلد ہوا کرتا ہے پھر بات اس طرح ختم ہوگی کہ خود امامِ اعظم رحمۃ اللہ علیہ مستقل مجتہد کے مرتبہ سے گر جائیں گے کیونکہ امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ نے بھی ابراہیم نخعی رحمۃ اللہ علیہ کی فقہ کا علم اپنے استاد حماد بن ابی سلیمان سے حاصل کیا تھا اور ان سے بکثرت تخریج مسائل کیا کرتے تھے۔ یہ بات وہ شخص کر سکتا ہے جو فقہ اور اجتہاد میں امامِ اعظم رحمۃ اللہ علیہ کو بالکل واقف کرنا چاہتا ہو حالانکہ یہ ایک مسلمہ حقیقت ہے کہ امامِ اعظم رحمۃ اللہ علیہ مستقل امام تھے اور جب ابراہیم نخعی رحمۃ اللہ علیہ کی فقہ امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ نے حاصل کی تو کبھی اتفاق کیا اور کبھی اختلاف کیا۔ استدلال اور ثبوت اتفاق کی بنیاد تھی نہ کہ تقلید و پیروی۔ امامِ اعظم رحمۃ اللہ علیہ کے شاگردوں کی بھی یہی حیثیت ہے، انہوں نے استاد سے فقہ حاصل کی، جہاد کا طریق کار سیکھا، کبھی ان کے مسلک سے متفق ہو گئے اور کبھی اختلاف موافقت کی تو تقلید کے جذبے سے نہیں کی بلکہ استدلال سے متاثر ہو کر اور دلیل کے قائل ہو کر اور یہ ظاہر ہے کہ یہ کسی طرح بھی ایک مقلد کی شان نہیں ہو سکتی۔

وہ اصول جن پر استنباط ہوتا ہے، امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ اور ان کے شاگردوں (امام ابو یوسف اور امام محمد رحمۃ اللہ علیہما) میں بڑی حد تک یہی ثبوت اختلاف ہے، ان کے مستقل مجتہد ہونے کا اگرچہ استنباط کے طریق میں بڑی حد تک اتفاق تھا لیکن یہ اتفاق پیروی کے باعث نہیں تھا بلکہ اقتناع کے ماتحت تھا، یہی مجتہد کے مابین امتیاز کی وجہ اور

قسطاسِ مستقیم ہے۔

نیز ان آئمہ کرام کی حالاتِ زندگی کا جو کوئی بھی مطالعہ کرے گا' وہ ان کے مقلد ہونے کی مکمل نفی کرنے پر مجبور ہوگا کیونکہ صرف اپنے استاد سے ان حضرات نے علم حاصل کرنے پر اکتفا نہیں کیا تھا بلکہ دوسرے علمائے کرام سے بھی استفادہ کرنے سے دریغ نہیں کیا۔ امام ابو یوسف رحمۃ اللہ علیہ ایک عرصہ تک اہلِ حدیث کے اصحاب سے وابستہ رہے اور ان سے کثیر احادیث کا ذخیرہ حاصل کیا' ان میں سے بعض احادیث ایسی تھیں جو امامِ اعظم رحمۃ اللہ علیہ تک نہیں پہنچی تھیں اس کے بعد قاضی کے عہدے کی ذمہ داریاں ان کو تفویض ہوئیں اور عوام کے احوال سے متعارف ہونے کا موقع ملا۔ آپ نے استاد سے جو کچھ سیکھا تھا اس پر عمل کیا' عوام کے اموال سے متعارف ہو کر فیصلے کرنے اور زندگی کے حقائق سے واقف ہونے کے بعد (تجرباتی دلائل سے) مسلح ہو کر انہوں نے استاد سے بارہا اختلاف کیا اب اگر ہم یہ کہیں کہ جو کچھ انہوں نے بیان کیا ہے' وہ امامِ اعظم رحمۃ اللہ علیہ ہی کے اقوال ہیں جن کو امام ابو یوسف رحمۃ اللہ علیہ نے منتخب کر لیا تھا تو یہ محض حقائق کی تکذیب ہوگی۔

امام محمد رحمۃ اللہ علیہ علمی زندگی کے آغاز میں امامِ اعظم رحمۃ اللہ علیہ کے پاس بہت کم مدت تک رہے اس کے بعد امام محمد' امام مالک رحمۃ اللہ علیہما کی خدمت میں چلے گئے اور ان سے ''موطا'' روایت کی۔ ان کی روایت اسناد کے اعتبار سے بہت زیادہ درست سمجھی جاتی ہیں اب یہاں یہ سوال سامنے آتا ہے اگر یہ مقلد بھی تھے تو کس امام کے تھے؟ امامِ اعظم کے مقلد تھے یا امام مالک رحمۃ اللہ علیہ کے تھے؟ یا پھر امامِ اعظم رحمۃ اللہ علیہ اور امام مالک رحمۃ اللہ علیہ دونوں کے تھے؟ ہمیں انصاف اور منطق دونوں مجبور کرتے ہیں کہ ہم اس بات کا اعتراف کر لیں کہ وہ مستقل مجتہد تھے اسی طرح امامِ اعظم رحمۃ اللہ علیہ کے دوسرے شاگردوں کا حال ہے۔

مجتہد فی المذہب

فقہاء کے جن سات طبقات کا ذکر ابن عابدین نے کیا ہے' ان میں ایک طبقہ ''مجتہد

فی المذہب'' کا ہے جو امامِ اعظم رحمۃ اللہ علیہ کے مقرر کردہ اصولِ اجتہاد کے مطابق دلائل کے ساتھ مسائل کی تخریج کرنے کی قدرت بھی رکھتا ہے اور اس طبقہ میں انہوں نے امام ابو یوسف، امام محمد، امام زفر اور امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کے دیگر شاگردوں کو ہی شامل کیا ہے۔ ہم اس خیال کے غلط ہونے پر گفتگو کر چکے ہیں پس جب ان شاگردوں کو اس طبقہ میں مثال میں پیش کیا جا سکتا ہے تو اگرچہ حنفی مذہب میں اس طبقہ کا اصل میں کوئی وجود نہیں ہے کیونکہ امام ابو یوسف، امام محمد اور امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کے دیگر شاگرد مستقل مجتہد تھے اور ان کی رائے اتنی ہی مستند ہوتی تھی جتنی ان کے استاد کی رائے مستند ہوتی تھی۔ اگرچہ امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کو سبقت اور تعلیم کی فضیلت حاصل ہے۔

ان مسائل میں یہ طبقہ اجتہاد کرتا ہے جن کے بارے میں امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ اور ان کے شاگردوں سے فیصلہ کوئی قول منقول نہیں ہے۔ یہ مذہب کی حدود میں رہ کر صرف مقررہ اصولوں پر ایسے احکام کا استنباط کرتے ہیں جو منصوص علیہ نہیں ہوتے اور ان کو ایک خاص دائرہ فکر میں رہ کر طے شدہ مسائل میں سوچنے کا حق حاصل ہوتا ہے اور سابق آئمہ کا مسلک موجود ہونے کی وجہ سے یہ دائرہ فکر ایسی حیثیت رکھتا ہے جسے اس کا کوئی وجود ہی نہیں ہے یعنی اگر سابقہ حضرات کے فتاویٰ موجود ہوں تو ان ہی فتاویٰ پر ان کو بھی فتویٰ دینا ہوگا۔

اصل میں یہ طبقہ دو عناصر سے مرکب ہے۔

(۱) ایک تو عنصر یہ ہے کہ عام قواعد کا ان منقول فروعی مسائل سے استخلاص جن کا امامِ اعظم رحمۃ اللہ علیہ اور ان کے شاگرد خیال رکھتے تھے کیونکہ یہی بزرگ تھے جنہوں نے اس سلسلے کے قواعد و ضوابط مرتب کیے اور وہ اصول مقرر کیے جن کی بنیاد پر ایسا استنباط ممکن ہو جو فقیہہ احکام کے استخراج سلیم کا مقیاس ثابت ہو سکے اور یہی قوی ترین سنت اجتہاد کی ہے۔

(۲) دوسرا عنصر یہ ہے کہ مذکورہ قواعد کی اساس پر جو احکام منصوص علیہ نہیں ہیں، ان کا استنباط بھی اس طرح کرنا کہ حنفی مذہب سے اعراض نہ ہو۔

اس طبقے کے فقہاء

اس طبقہ میں امام خصاف، ابو حسن کرخی، طحاوی، شمس آئمہ سرخسی، شمس الائمہ حلوانی، امام فخر الاسلام بزدوی اور فخر الدین قاضی خان رحمۃ اللہ علیہم شامل ہیں یہی وہ طبقہ ہے جس نے حنفی فقہ کی خدمت کی اسی طبقہ نے اس کے ارتقاء اور ترقی، نیز مسائل کی تخریج اور امام ابو حنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کے اقوال پر افتا کی بنیاد رکھی اس طبقہ نے آراء کا تقابلی جائزہ لیا اور ترجیح وجوہات کو مرتب کیا۔ بعض اقوال کو ضعیف اور بعض کو مستند ثابت کیا اور حنفی مسلک کے لیے فقہ کے ذخیرہ کو اسی طبقہ نے نمایاں حیثیت دی۔

فقہاء کے اس طبقہ کو ابن عابدین نے اصحاب تخریج قرار دیا ہے، اپنے استاد کی پیروی کے پابند رہتے ہوئے یہ فقہاء مسائل کی تخریج کیا کرتے تھے لیکن ہم اس طبقہ کو طبقہ ''مرجحین'' کے نام دیتے ہیں کیونکہ یہ ایسے مسائل کا استنباط نہیں کرتے جن کے متعلق کوئی منقول حکم نہیں ملتا تھا بلکہ ترجیح کے وسائل سے کام لیتے ہوئے سابقہ طبقہ کے ضبط کردہ مروی آراء کے درمیان ترجیح کا پہلو اختیار کرتے تھے اس طبقہ کو یہ حق حاصل تھا کہ زمانے کے حالات کے مطابق کسی مستند دلیل کی بنیاد پر باصلاحیت تطبیق کے باعث منقول اقوال میں سے کسی قول کو قابلِ ترجیح قرار دیں اس فعل کو خاص طور پر مستقل استنباط قرار نہیں دیا جا سکتا اور نہ ہی تابع مانا جا سکتا ہے بلکہ یہ موازنہ ترجیحی ہے اور ان لوگوں میں ابو بکر رازی معروف ہیں۔

سابقہ طبقہ اور اس طبقہ میں ایک باریک سا فرق پایا جاتا ہے جو واضح طور پر متعین نہیں ہو سکتا اور ان دونوں طبقوں کو جو لوگ ایک ہی طبقہ شمار کرتے ہیں، وہ لوگ بھی حقیقت سے کچھ دُور نہیں ہیں کیونکہ بنیادی اصولوں پر آراء کے مابین ترجیح دینا ایسے فروعی احکام کے استنباط سے کسی طرح کم مستند نہیں ہیں، آئمہ سلف سے جن کے احکام مروی نہ ہوں۔

اور امام رازی رحمۃ اللہ علیہ بھی جن کو چوتھے طبقہ میں شامل کیا جاتا ہے، قاضی خان، کرخی اور دوسرے طبقہ کے آئمہ رحمۃ اللہ علیہم سے کم مرتبہ نہیں ہیں۔ امام رازی رحمۃ اللہ علیہ کی تصنیف ''احکام القرآن'' ان کے علم و فضل کی گواہ ہے۔

فقہاء کا یہ وہ طبقہ ہے جو مختلف فقہی مذاہب کے اقوال کے درمیان موازنہ کی صلاحیت رکھتا ہے اس طبقے کے بارے میں ابن عابدین نے تحریر کیا ہے:

ان لوگوں کا یہ کام ہے کہ ''تفوق'' اور ''تفضل'' بعض روایات کو دوسری روایات کے مقابلہ میں دے سکتے ہیں جو الفاظ یہ ایسے مواقع پر استعمال کرتے ہیں، وہ مندرجہ ذیل ہیں:

''یہ اولیٰ ہے'' (زیادہ بہتر ہے) ''یہ اصح روایت ہے'' (زیادہ صحیح ہے) ''یہ واضح ہے'' (زیادہ واضح ہے) ''یہ اوفق للقیاس ہے'' (قیاس کے مطابق) ''یہ اوفق للناس ہے'' (لوگوں کے لیے زیادہ بہتر ہے)

ہماری رائے کے مطابق سابق طبقہ اور اس طبقہ میں کوئی واضح امتیاز نہیں ہے اس مقصد سے کہ اقسام ایک دوسرے سے ممتاز ہیں ایسا بھی ہوسکتا ہے کہ تین طبقات (یعنی تیسرے، چوتھے اور پانچویں طبقہ) کو حذف کردیا جائے اور صرف دو ہی طبقوں کا اعتبار ملحوظِ خاطر رکھا جائے۔

(۱) ایک طبقہ تو ''مخرجین'' (اصحابِ تخریج) کا ہے جو اسے مسائل کے احکام کا استخراج کرتے ہیں جن کے متعلق آئمہ سلف کے اصحاب سے کوئی بات منقول نہیں ہے لیکن ان کے مقرر کردہ قواعد سے ذرا سا بھی انحراف نہیں کرتے۔

(۲) دوسرا طبقہ ''مرجحین'' کا ہے جو مختلف فقہی روایات اور اقوال کے درمیان ترجیح کا فریضہ انجام دیتے ہیں۔ یہ ترجیح کی بنیاد مستند روایات پر رکھتے ہیں اور درست اقوال کو تسلیم کرتے ہیں جو قیاس سے زیادہ موافقت رکھتے ہوں اور لوگوں کے لیے زیادہ آسانی پیدا کرتے ہوں۔

ہم اس بات کی طرف اس سے پہلے اشارہ کرچکے ہیں کہ کوئی ایسا دوسرا طبقہ امامِ اعظم رحمۃ اللہ علیہ کے شاگردوں پر مشتمل نہیں ہے جس کو مستقلین مجتہدین کے مرتبہ سے تنزل کرکے مرتبہ تابعین استاد (امامِ اعظم رحمۃ اللہ علیہ) تک پہنچانے کی کوشش کی جارہی ہے۔ یہ حضرات اس نظریہ کی بنیاد پر طبقات مجتہدین پانچ قرار دیتے ہیں حالانکہ حقیقت میں وہ صرف تین ہی ہیں۔

پہلا طبقہ: امام اعظم رحمۃ اللہ علیہ اور ان کے شاگردوں کا ہے۔

دوسرا طبقہ: مخرجین یعنی اصحاب تخریج کا ہے۔

تیسرا طبقہ: مرجحین یعنی مختلف آراء کے درمیان ترجیح دینے والوں کا ہے۔

فقہاء کے جو طبقات ابن عابدین نے قائم کیے ہیں' ان میں چھٹا طبقہ مقلدین کا ہے اس طبقہ کے فقہاء روایات اور اقوال کے درمیان ترجیح نہیں دے سکتے لیکن سابقہ آئمہ ترجیحی اقوال کا علم رکھتے ہیں اور انہی کو اختیار کرتے ہیں۔ ابن عابدین کا ان کے بارے میں یہ قول ہے:

یہ مستند اور زیادہ مستند' ظاہر اور ضعیف روایت' ظاہر مذہب اور تاردہ روایت کی تمیز کی صلاحیت رکھتے ہیں۔ مثلاً ''متون معتبرہ'' کے مصنفین کنز الدقائق' صاحب درمختار' مصنف وقایہ اور صاحب المجمع وغیرہ

ان اصحاب نے اپنی کتب میں مردود اقوال اور ضعیفہ روایات نقل نہیں کیے لہٰذا ترجیح پر اس طبقہ کا عمل مبنی نہیں تھا بلکہ ترجیحی اقوال' آراء اور ترجیح درجات کی ترتیب کا عرفان ان کو حاصل تھا۔ یہی بنیادی اصول اس کا اصحاب ترجیح کے ساتھ ہوتا ہے جن میں سے یعنی ایک رائے کو ترجیح دیتے رہتے ہیں تو بعض دوسری رائے کو ترجیح دیتے ہیں۔ اصحاب ترجیح کے زیادہ مستند قول کو طبقہ مقلدین کے لوگ اصول مذہب کے مطابق بھروسہ کرتے ہوئے اختیار کر لیتے ہیں یا پھر ایسے قول کو اختیار کرتے ہیں جو زیادہ قابل اعتماد ہوتا ہے یا پھر زیادہ لوگوں نے اسی قول کی تائید کی ہو۔

خیر الرملی رحمۃ اللہ علیہ اپنے فتاویٰ میں تحریر کرتے ہیں:

اس بات میں کوئی شک نہیں ہے کہ طالبان علم کا منتہائے مقصود مختلف راجح اقوال اور مستند و ضعیف اقوال کے مراتب معلوم کرنا ہوتا ہے اس لیے مفتی اور قاضی کے لیے ضروری ہے کہ وہ صرف اندازہ سے جواب نہ دے بلکہ جواب ٹھوس دلائل کے ساتھ دے اور اللہ تعالیٰ کے حلال کو حرام اور حرام کو حلال بنا کر اللہ تعالیٰ پر جھوٹی باتیں منسوب کرنے سے بچے۔

اس بات کی معرفت کہ علمائے کرام نے کس قول کو ترجیح دی ہے۔ نیز مستند دلیل یا عدد کثرت کے لحاظ سے اصحاب ترجیح کا موازنہ کوئی آسان کام نہیں ہے۔

فقہاء کا یہ طبقہ مذکورہ طبقات سے کم تر ہے' یہ لوگ صرف مقلد ہوتے ہیں اور مذکورہ امور میں سے کسی کی استطاعت نہیں رکھتے ہیں' ان کے اندر مسائل کو تخریج' ترجیح آراء اور مرجوع اقوال کے انتخاب کی صلاحیت نہیں ہے اس طبقہ کا وصف ابن عابدین نے ان الفاظ میں بیان کیا ہے۔

ان کو کھرے اور کھوٹے کی تمیز نہیں ہوتی ہے اور نہ ہی یہ لوگ دائیں بائیں میں فرق واضح کر سکتے ہیں بلکہ اندھیرے ہی میں دھکے کھاتے پھرتے ہیں اس لیے جو بھی ان کی تقلید کرے گا' وہ نقصان میں رہے گا۔

جب ان کی حیثیت یہ ہے تو میں نہیں سمجھتا کہ ان کو کسی طرح فقہاء میں شامل کیا جا سکتا ہے اگر ہم بہت زیادہ رواداری سے کام لیں تو ان کو صرف نقل نویس کہہ سکتے ہیں۔

یہ فقہاء کے وہ طبقات ہیں جو ابن عابدین نے بیان کیے ہیں اس گفتگو سے یہ بات واضح ہو جاتی ہے کہ ان کی ترتیب اس طرح ہے جو ہم بیان کر چکے ہیں یعنی

پہلا طبقہ: مستقل مجتہدین کا ہے جو امام اعظم رحمۃ اللہ علیہ اور ان کے شاگردوں پر مشتمل ہے۔

دوسرا طبقہ: جس کو ہم اصحاب تخریج کا نام دیتے ہیں۔ طبقہ اولیٰ کے قواعد وضوابط کے یہ حضرات پابند ہیں اور فروعی مسائل میں قیاس سے کام لیتے ہوئے اسی اساس پر فتویٰ دیتے ہیں۔

تیسرا طبقہ: جو اصحاب ترجیح کے نام سے موسوم ہے' یہ لوگ مختلف اقوال میں ترجیح دیتے ہیں۔

چوتھا طبقہ: جو سابقہ طبقہ کی ترجیحات سے واقف ہے لیکن خود ایسے اقوال میں ترجیح دینے کا حق نہیں رکھتا ہے' جس کی کوئی سند سابقہ سے موجود نہ ہو۔

اگرچہ پہلے تین طبقات مجتہدین پر مشتمل تھے' ہو سکتا ہے کہ ان کا اجتہاد مطلق ہو یا پھر

یہ فقہی مذہب کے دائرہ کے اندر رہ کر اجتہاد کرتے ہوں لیکن جب اجتہاد کا دروازہ بند ہو گیا اور حنفی مذہب کے فقہاء نے اس بند دروازے پر قفل لگا دیا جس طرح دوسرے فقہی مذہب کے فقہاء کر چکے تھے تو اب ترجیح کا حق کسی کو بھی حاصل نہیں رہا بلکہ مفتی اور قاضی کا بھی صرف یہ کام رہ گیا ہے کہ راجح اقوال کا علم حاصل کرے اور انہی پر گفتگو کرتا رہے۔

آئندہ اوراق میں ہم سلسلہ میں مزید گفتگو کریں گے۔

اختلافی اقوال کی قانونی حیثیت

حنفی مذہب میں اقوال واختلاف کی کثرت ہے اور مختلف اقوال کے درمیان فرق کی وجہ سے احکام میں بھی فرق آ جاتا ہے کیونکہ امامِ اعظم رحمۃ اللہ علیہ اور ان کے شاگردوں سے جو روایات مروی ہیں وہ مختلف ہیں اس کا نتیجہ یہ ہوتا ہے کہ کوئی حکم کسی مسئلہ میں کبھی ایک روایت کے مطابق لگایا جاتا ہے اور کبھی کسی دوسری مخالف روایت کی بنیاد پر دیا جاتا ہے۔

جہاں تک خود آئمہ کا تعلق ہے، وہ بھی مختلف الرائے ہیں۔ امامِ اعظم رحمۃ اللہ علیہ کبھی امام ابو یوسف اور امام محمد رحمۃ اللہ علیہما سے اختلاف کرتے نظر آتے ہیں اور کبھی ایسا بھی ہوتا ہے کہ امام زفر رحمۃ اللہ علیہ تینوں سے (امام ابوحنیفہ، امام ابو یوسف اور امام محمد رحمۃ اللہ علیہم) سے مختلف الرائے نظر آتے ہیں، خود امام ابو یوسف اور امام محمد رحمۃ اللہ علیہ بھی ایک دوسرے سے مختلف سوچ وفکر رکھتے ہیں اور کبھی امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ خود ایک مسئلہ میں دو رائے رکھتے ہیں۔ مثلاً پہلے ایک رائے کا اظہار کرتے ہیں لیکن اس کے بعد پھر اس سے رجوع کر لیتے ہیں اور بعض اوقات رجوع ثابت نہیں ہوتا ہے اور رائے کے آغاز اور اختتام کی معرفت مشکل ہو جاتی ہے، یہ صورتِ حال تمام آئمہ کے ساتھ وابستہ ہے تاہم جو اصحاب "مجتہد فی المذہب" تھے، ایسے مسائل میں انہوں نے آئمہ سلف سے اختلاف کیا ہے جن کے بارے میں ان حضرات سے کوئی فیصلہ کن قول منقول نہیں ہے بلکہ اصولی مسائل میں بھی بعض اوقات آئمہ سے اختلاف کرتے ہوئے دکھائی دیتے ہیں اور ان کے اجتہاد کا طریقہ اس تاثر کا مظہر ہے کہ اگر ان کے عہد میں یہ آئمہ زندہ ہوتے تو وہ بھی ان

کی طرح سوچتے' ان کی طرح کہتے اور ان کی طرح تخریج کرتے۔

حنفی مذہب میں کثرت اقوال کے چار اسباب ہوتے ہیں:

(۱) پہلا سبب: روایت میں اختلاف

(۲) دوسرا سبب: ایک ہی مسئلہ میں امام کے متعدد اقوال

(۳) تیسرا سبب: ایک ہی مسئلہ میں آئمہ کا اختلاف

(۴) چوتھا سبب: اصحابِ تخریج کا اختلاف اور بعض اوقات آئمہ سلف سے بھی اختلاف

اب ان تمام اسباب کی ہم مختصر لیکن جامع طور پر وضاحت کی کوشش کریں گے۔

گفتگو کے آغاز میں ہم بیان کر چکے ہیں کہ امامِ اعظم رحمۃ اللہ علیہ نے بذاتِ خود فقہ کی تدوین نہیں کی اگر ہم اس بات کو مستند قرار دیں کہ ان کے شاگرد ہی ان کے اقوال کی تدوین کرتے رہے ہیں اور امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ خود امام ابو یوسف رحمۃ اللہ علیہ اور دوسرے شاگردوں کو صرف درس و تدریس دیتے رہے اور انہوں نے جو کچھ جمع کیا' وہ اس کا حاصل تھا اب یہاں یہ سوال سامنے آتا ہے کہ جب امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ نے خود کچھ مروی نہیں کیا اور نہ ہی کوئی کتاب تصنیف کی تو ان کے شاگردوں کے تحریر کردہ اقوال پر اکتفا کرنا پڑے گا۔ امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کے اقوال کا ایک کثیر حصہ امام محمد رحمۃ اللہ علیہ نے اپنی کتب میں نقل کیا ہے لیکن ان کی کتب ایک جیسا درجہ نہیں رکھتیں اور امام محمد رحمۃ اللہ علیہ کی منقولات صحت کے لحاظ سے کچھ بھی قیمت رکھتیں ہوں یا امام محمد رحمۃ اللہ علیہ کی تحریروں کو جن لوگوں نے نقل کیا ہے' ان کی صداقت کا مقام کتنا ہی بلند ہو لیکن نقل کی بنیاد تو روایت ہی ہوگی اور روایات کا سبب راویوں کا تعداد اختلاف بنے گا۔ چنانچہ امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ اور ان کے شاگردوں کی روایات مختلف بھی ہیں اور کبھی متضاد اور متصادم بھی ہوتی ہیں اس سے ظاہر ہوتا ہے۔

ایسے ہی امام اعظم اور ان کے شاگردوں کے مختلف بلکہ متضاد اقوال بھی مختلف اور متصادم ہوتے ہیں۔ کبھی علمائے کرام میں سے اصحابِ ترجیح اجتہادِ فکر سے کام لیتے ہوئے بعض روایات میں ترجیح کا پہلو اختیار کرتے ہیں جیسا کہ سابقہ اوراق میں بیان ہو چکا ہے

کہ یہ وہ تیسرا طبقہ ہے جو فقہی مذہب کے دائرے کی حدود ہے، باہر نہیں جاتا ہے۔

''ابن امیر الحاج'' نے اپنی شرح میں امامِ اعظم رحمۃ اللہ علیہ کے متعلق اقوال میں اختلاف پر گفتگو کرتے ہوئے تحریر کیا ہے:

امام ابوبکر بلخی رحمۃ اللہ علیہ نے ''غرر'' میں بیان کیا ہے کہ امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ سے روایت میں اختلاف کے متعدد اسباب ہیں۔

(۱) ایک سبب تو یہ ہے کہ سننے میں غلطی ہو گئی ہو۔ مثلاً کسی سوال پر امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ نے نفی میں جواب دیا ہو۔ مثلاً امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ نے فرمایا:

''لایجوز'' (جائز نہیں)

اور راوی کو غلط فہمی ہو گئی ہو اور نوادر میں دوسری روایت ہے اس کا سبب یہ ہے کہ ان کو امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کے دو قول ملے ہیں اور انہوں نے دونوں اقوال کو روایت کر دیا ہے۔

حقیقت یہ ہے کہ اقوال میں اختلاف کے باعث جو اختلاف روایات میں نظر آتا ہے، بعض اوقات وہ سننے یا اس سے نقل کرنے والے کی غلطی کا نتیجہ ہوتا ہے۔

اور جب اختلاف اقوال سے اختلاف روایت فاش ہوا تو یقیناً ہر دو اقوال کا وقت مختلف ہوگا اور راویِ قول کے آغاز یا اختتام کی معرفت نہیں رکھتا کیونکہ اگر وہ جانتا ہوتا تو دو قول کی بجائے ایک ہی قول روایت کرتا اور پہلے قول کو فاسخ قرار دے دیتا۔

اور مختلف کتب کے درس و مطالعہ کے بعد اصحاب ترجیح نے بعض کو بعض پر ترجیح دی ہے اور ''کتب ظاہر الروایۃ'' کو امام محمد رحمۃ اللہ علیہ اور دوسرے حضرات مثلاً حسن بن زیاد کی باقی کتب پر ترجیح دی ہے اور اس قسم سے امام ابو یوسف رحمۃ اللہ علیہ کی کتب الامالی ہیں۔

جب ایک مسئلہ پر ظاہر الروایۃ میں بھی مختلف اقوال ملیں گے جن کے درمیان ترجیح کا عمل موجود ہو تو بعض اوقات یہ نتیجہ نکلتا ہے کہ اقوال کے اختلاف کا جو سبب ہوتا ہے وہی اختلاف روایت کا ہوتا ہے اور اس صورت میں ترجیح کے طریقے سے کسی ایک قول کو قابلِ ترجیح قرار دیا جاتا ہے جو فقہی مذہب کے دائرہ کے اندر رہتے ہوئے اصحاب ترجیح کے فیصلے سے مطابقت رکھتا ہے۔

امام اعظم کے متعدد اقوال اسباب و وجوب پر بحث

بعض اوقات ایک ہی مسئلہ میں امامِ اعظم رحمۃ اللہ علیہ کے دو قول ہوتے ہیں اور ان اقوال میں اگر آغاز اور اختتام کا علم ہو تو پہلے قول کا فاسخ دوسرا قول قرار دے دیا جاتا ہے یا پھر کم از کم پہلا قول ترک کر دیا جاتا ہے لیکن کبھی ایسا بھی ہوتا ہے کہ آخری قول کا تعین نہیں ہو پاتا تو اس صورت میں دونوں قول ہی روایت کر دیئے جاتے ہیں اور متروک یا معمول کی وضاحت نہیں کی جاتی اب اصحاب ترجیح و تخریج کا یہ کام ہوتا ہے کہ وہ دونوں اقوال میں سے کسی ایک قول کو زیادہ مناسب قرار دیں کیونکہ امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ تو وفات پا گئے اور کوئی حکم بھی اس باب میں نہیں چھوڑ گئے۔

اور دو مختلف اقوال کا دو مختلف زمانوں میں ہونا فقیہہ کے ناقص ہونے کی دلیل نہیں ہے بلکہ یہ حقیقت کی طلب میں اس کے خلوص کی دلیل ہے اور اس بات کا ثبوت ہے کہ دینی تعلیمات کا دامن وہ کس طرح تھامے ہوئے ہیں کیونکہ وہ قیاس کی بنیاد پر ایک رائے قائم کرتا ہے پھر اس کو صحیح حدیث کا علم ہوتا تو حدیث پر وہ اعتماد کر لیتا ہے اور اپنے قیاس سے رجوع کر لیتا ہے۔

بعض اوقات ایسا بھی ہوتا ہے کہ اس نے صرف قیاس سے ایک حکم دیا ہے پھر جب لوگوں کے عام معمولات کو دیکھا تو قیاس کی بجائے اپنی رائے کی بنیاد استحسان پر رکھ دی جو کہ عوام کے عام معمولات سے مطابقت رکھتی ہو۔

کبھی ایسا ہوتا ہے کہ ایک خاص صفت پر قیاس کی اساس ہوتی ہے۔ ایک اور صفت

بعد میں معلوم ہو جاتی ہے جو پہلی صفت سے زیادہ مستند ہوتی ہے جس پر قیاس کیا گیا تھا اور راوی نے وہی نقل کر دیا جو سنا تھا۔

(۲) ممکن ہے کہ امام ابو حنیفہ رحمۃ اللہ علیہ نے کسی قول سے رجوع کیا ہو اور امام ابو حنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کے پاس آنے جانے والوں میں اس رجوع سے کوئی واقف ہے اور وہ رجوع کی روایت کرتا ہے اور جو رجوع سے واقف نہیں ہے وہ پہلی روایت کو ہی بیان کرتا ہے۔

(۳) ایسا بھی ہو سکتا ہے کہ امام ابو حنیفہ رحمۃ اللہ علیہ نے علی وجہ القیاس وہ دوسرا قول بیان کیا ہو اور بطورِ استحسان کے کسی موقع پر ایک بات ہی ہو دونوں راویوں میں سے ہر ایک راوی نے یہ ایک ایک بات (قیاس اور استحسان) کی سنی ہو اور پھر اپنی سنی ہوئی بات نقل کر دی لیکن میرے نزدیک اس میں کوئی حرج نہیں ہے البتہ علی وجہ القیاس جو دوسرا قول ہے غیر متعین ہے۔ بظاہر یوں محسوس ہوتا ہے کہ پہلا قول ہی قیاس پر مبنی ہے کیونکہ یہ بات مسلم ہے کہ قیاس ہر جگہ مسائل کے علاوہ استحسان پر مقدم ہوتا ہے تو اگرچہ قیاس وہ قول ہے کہ جس سے رجوع کیا گیا تھا اور جس کی طرف رجوع کیا جائے وہ استحسان کہلاتا ہے اس کے باوجود زیادہ مناسب یہی ہے کہ اس طرح کہا جائے کہ ایک قول قیاس کے لحاظ سے تھا اور دوسرا قول از روئے استحسان تھا جس کو ہر راوی نے علیحدہ علیحدہ سنا اور نقل کر دیا ہے۔

(۴) ایک سبب یہ بھی ہو سکتا ہے کہ مسئلے کا جواب دو حیثیتیں رکھتا ہو ایک حیثیت کا تعلق حکم سے ہو اور دوسری حیثیت کا تعلق احتیاط کے طور پر ہو گا پس راوی نے جو کچھ سنا اسی کو اس طرح بیان کر دیا ہے۔

امامِ اعظم رحمۃ اللہ علیہ سے مختلف روایات منقول ہونے کے بنیادی اسباب یہ بھی ہیں جن کو "امیر الحاج" نے ذکر کیا ہے اور ہم نے ان کو انہیں کے الفاظ میں بیان کر دیا ہے اب ہم امیر الحاج کے بیان کردہ پہلوؤں پر گفتگو کرتے ہیں۔

ایک تو یہ ہے کہ ابو بکر بلخی رحمۃ اللہ علیہ نے روایت کے سننے میں غلط فہمی کو اختلاف کا

سبب قرار دینا بعد از امکان سمجھا ہے حالانکہ یہ ناممکن سمجھنا یہ مفہوم رکھتا ہے کہ اگرچہ وہ حنفی مذہب کو اس درجہ پاکیزہ سمجھتے ہیں کہ کسی قول کو امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ سے نقل کرنے میں غلطی ہو ہی نہیں سکتی۔ یہ ایک حیران کن بات ہے کیونکہ سنت کی روایات تک میں جو رسول مبلغ ﷺ سے منقول ہیں اگر غلطی ہو سکتی ہے تو کسی طرح بھی ایک فقیہہ کے اقوال نقل کرنے میں غلطی کا امکان نہ ہوگا؟ خواہ اس کی امامت کا مرتبہ کتنا ہی بلند ہو؟ نیز امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ سے درست روایت کرنے کا اہتمام اس قدر ناممکن ہے۔ جس قدر سنت کی حفاظت کا اہتمام کیا گیا ہے اس طرح بعض اوقات احادیث نبویہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم میں بھی اختلاف پایا جاتا ہے۔

اور مختلف روایات میں سے صحیح حدیث کو تلاش کرنا علمائے حدیث کے ہاں ایک مستقل فن ہے۔

دوسرا یہ کہ حقیقتاً اقوال میں اختلاف کا سبب اسباب ترجیح ہی ہیں اور اقوال میں اختلاف پر اختلاف روایت منحصر ہے کہ ایسے اقوال منقول ہیں جن سے امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ نے رجوع کر لیا تھا پھر دوسرے مستند اقوال بھی ان کے مقابلہ میں ملتے ہیں اور یہی آخری اقوال ہیں جن پر مستقل رائے قائم ہوگئی اور جو چیز اس بات کو زیادہ نمایاں کرتی ہے وہ یہ ہے کہ بعض اوقات ایک ہی ناقل مختلف روایت نقل کر دیتا ہے جیسا کہ امام محمد رحمۃ اللہ علیہ کی ''ظاہر الراویۃ'' میں ان کی ایک روایت ہے لہٰذا دوسری صفت حکم کی علت کے لیے زیادہ مناسب نظر آتی ہے جو وہ پہلے قیاس سے دوسرے قیاس کی طرف پلٹ آتا ہے۔

اگر اس کے سامنے اس طرح ایسی مستند دلیل پیش کی جائے جو اس کو اپنی سابقہ رائے تبدیل کرنے پر مجبور کرتی ہے تو وہ فوراً رجوع کر لیتا ہے لیکن اگر کوئی ایسی روایت نہ ہو جس سے آخری قول کا تعین ہو سکتا ہو تو کسی زیادہ مستند دلیل یا زیادہ مناسب عمل کی بنیاد پر اصحاب ترجیح و تخریج کسی ایک قول کو ترجیح دیتے ہیں۔

حقیقت یہ ہے کہ مخلص مجتہد طلب حق کے ساتھ ایک مسئلے کا حکم تلاش کرتے وقت وجوب ثابت کرنے والے دلائل کے اختلاف اور امارات کا شقعہ تصادم کے باعث متردد

ہو جاتا ہے۔

اب دو پہلوؤں کا حامل مسئلہ بن جاتا ہے۔ لہٰذا وہ ایک رائے ہر پہلو کے بارے میں بیان کرتا ہے اور ان دونوں اقوال کے درمیان زمانے کے لحاظ سے کوئی فرق بھی نہیں ہوتا۔ پس اگرچہ ایک راوی ہو لیکن قول دو منقول ہوتے ہیں اس صورتِ حال کو بعض علمائے کرام نے اختلاف روایت کا نتیجہ قرار دیا ہے۔

اس مسئلہ پر گفتگو کرتے ہوئے ابن عابدین تحریر کرتے ہیں:

بعض اوقات اس وجہ سے مجتہد مسئلہ میں تردد کا شکار ہو جاتا ہے جب اس کے سامنے مختلف دلائل ہوتے ہیں اور کوئی مرجوع سمت نظر نہیں آتی یا پھر ایک ہی دلیل کے مدلول میں اختلافِ رائے پیدا ہو جاتا ہے کیونکہ بعض اوقات دلیل دو یا دو سے زیادہ نتائج پیدا کرتی ہے اور ہر نتیجہ کا اس طرح ایک جواب ہونا چاہیے پھر کبھی تو ایک قول کو مجروح قرار دیا جائے گا اور پھر اس کو امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کی طرف منسوب کر دیا جائے گا اور کبھی قول کو مرجوع قرار دینا ناممکن ہو جائے گا تو پھر امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کی رائے اس مسئلہ میں دونوں جانب برابر رہے گی۔ یہی وجہ ہے کہ فقہاء متاخرین ایک ہی مسئلہ میں آپ کو نقل کرتے ہوئے نظر آئیں گے اور پھر حکم اس شق کے مطابق دیں گے جو دونوں سمتوں کی ''مغویت'' رکھتی ہو۔ چنانچہ وہ کہا کرتے ہیں کہ امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ سے مسئلہ میں دو رائیں ای دو قول مروی ہیں اور امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ سے مروی ہے کہ ترجیح معلوم کیے بغیر حکم اور فتویٰ جائز نہیں ہے البتہ اگر مختلف دلائل مجتہد کے سامنے ہوں اور ترجیح نامکمل ہو جائے تو پھر اسی طرح کی دونوں صورتیں ہیں کہ جس شق پر بھی وہ حکم دے گا' وہ جائز ہو گا اور امام کی طرف دونوں اقوال کی نسبت درست ہو گی اس کے علاوہ بعض اصولیین بیان کرتے ہیں کہ کوئی بھی قول امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کی طرف صرف ایک ہی رائے منسوب ہو سکتی ہے کیونکہ دوسرے قول سے رجوع غیر معین ہے۔ پس جب دونوں پہلو یکساں ہوں اور ایک پہلو کی ترجیح یا اس سے رجوع مروی نہ ہو تو ایک قول اپنی جانب سے ترجیح دینے والا منسوب کرے گا اور روایتاً دوسرے قول کا ذکر کرے گا اور اگر دوسرے قول

سے بالکل ہی منہ پھیر لیتا ہے تو پھر اس کا قول مکمل طور پر شامل نہیں کیا جائے گا بلکہ اس کا اپنا قول راجح ہوگا۔

اس گفتگو سے یہ بات واضح ہو جاتی ہے کہ امامِ اعظم رحمۃ اللہ علیہ سے بھی دیگر آئمہ کی طرف ایک مسئلہ میں دو اقوال مروی ہیں، کبھی رجوع ایک قول سے ثابت ہو جاتا ہے لیکن بعض اوقات ثابت نہیں ہوتا بلکہ دونوں پہلو برابر نظر آتے ہیں کیونکہ ایک پہلو کو دوسرے پہلو پر ترجیح دیئے بغیر کسی مسئلہ میں حکم بتانے میں ہچکچاہٹ کا شکار رہتے تھے لہٰذا ان سے دونوں اقوال مروی کر دیئے جاتے ہیں۔

اسی طرح امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کے شاگردوں کا معاملہ ہے۔ مثلاً امام ابو یوسف، امام محمد اور امام زفر رحمۃ اللہ علیہم سے بھی منسوب ہیں کیونکہ یہ مستقل امام اور مجتہد کی حیثیت رکھتے تھے دوسرے الفاظ میں یہ کہہ سکتے ہیں کہ یہ طریق اجتہاد میں امامِ اعظم رحمۃ اللہ علیہ سے زیادہ متاثر تھے۔ چنانچہ یہ طریقہ جو انہوں نے اختیار کیا یہ اقتباع پر تھا، اتباع کے طور پر نہیں تھا۔

امام اعظم کے شاگردوں کی اختلافی آراء

امامِ اعظم رحمۃ اللہ علیہ کے شاگردوں نے اپنے استاد سے بہت سے جزوی مسائل میں اختلاف کیا ہے۔ اصولِ فقہ کے ماہرین بیان کرتے ہیں کہ بعض ایسے قواعد میں بھی ان حضرات نے اپنے استاد سے اختلاف کیا ہے جو مسائل کے استنباط کے لیے بنیادی اصول کا درجہ رکھتے تھے۔

ان حضرات کے اقوال کبھی تو ایک دوسرے سے مختلف ہوتے ہیں اور کبھی متفق ہوتے ہیں۔ حنفی مذہب میں ان کے اقوال وہی درجہ رکھتے ہیں جو خود امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کے اقوال کا ہے کیونکہ اس فقہی مکتبِ فکر کے مجموعہ آراء کا نام حنفی مذہب ہے جس مجلس کے صدر نشین امامِ اعظم رحمۃ اللہ علیہ تھے اور وہ اصول جن پر فقہ کے احکام کے اتفاق و اختلاف کی بنیاد ہے۔ اگرچہ ایک جیسے ہیں لیکن تفصیلی طور پر ایک جیسے نہیں ہیں اگر کہیں اصولی اختلاف بھی ملتا ہے تو بہت کم جو طریق کار کے اتفاق میں رکاوٹ پیدا نہیں کرتا اور استنباط کے طریق کار میں مساوی ہے۔ یہی وجہ ہے کہ تمام آئمہ کے اقوال علحدہ علیحدہ نہیں ہیں۔

حنفی مصنفین نے کوشش کی ہے کہ امامِ اعظم رحمۃ اللہ علیہ کے شاگردوں کے اقوال کو امامِ اعظم رحمۃ اللہ علیہ کے اقوال ثابت کر دکھائیں ان لوگوں کا یہ دعویٰ ہے کہ امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کے یہ حضرات یکسر پیروکار تھے اور جو اقوال ان سے منسوب ہیں، وہ امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ ہی کے اقوال سے مختار ہیں اور سابقہ اوراق میں ہم اس خیال کو باطل ثابت کر چکے ہیں۔ ابن عابدین بیان کرتے ہیں کہ ان شاگردوں کے اقوال اصل میں

امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کے اقوال ہیں کیونکہ ان کو امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ نے حکم دیا تھا۔

"میرے جن اقوال کے ساتھ کوئی دلیل موجود ہو ان اقوال کو درست سمجھو۔"

امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ سے یہ بھی مروی ہے کہ انہوں نے فرمایا:

جب کوئی درست حدیث مل جائے، تو میرا مذہب یہی ہے۔

ابن عابدین کے یہ الفاظ ہیں:

جب امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ نے اپنے شاگردوں کو حکم دیا تھا کہ میرے وہ اقوال قبول کرلو جن کے ساتھ کوئی دلیل موجود ہو۔ پس ان کے شاگردوں کے اقوال اگرچہ امام ابوحنیفہ کے اقوال ہوئے کیونکہ یہ اقوال انہی قواعد کی بنیاد پر قائم ہیں جو امامِ اعظم رحمۃ اللہ علیہ نے مرتب کیے تھے۔

اس کی یہ مثال ہے کہ علامہ بیری نے ابن شمنہ کی تصنیف "شرح ہدایہ" کے شروع میں اس کی مثال بیان کی ہے کہ جب درست حدیث مل جائے اور وہ مسلک امامِ اعظم رحمۃ اللہ علیہ کے منافی ہو تو حدیث پر ہی عمل کیا جائے گا اور امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کا مذہب اسی کو تصور کیا جائے گا اس کو پڑھ کر امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کا یہ قول درست تسلیم کرنا پڑے گا کہ جب درست حدیث مل جائے تو یہی میرا مذہب ہے اور جب کسی دلیل کا مطالعہ اہلِ نظر نے کیا اور پھر اسی پر عمل بھی کیا تو اس کو حنفی مسلک کی طرف منسوب کرنا درست ہوگا کیونکہ صاحبِ مذہب کی اجازت سے یہ اجتہاد ہوا تھا اس میں کوئی شک نہیں ہے کہ اگر اس کے ضعف سے وہ واقف ہوتے تو رجوع فوراً کر لیتے اور زیادہ مستند پہلو کی پیروی کرتے۔

ہم نے ابن عابدین کی تحریر اس گفتگو سے پیش کی ہے اور جن حضرات نے امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کے شاگردوں کے اجتہاد کو یہ کہہ کر امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کی طرف منسوب کیا ہے کہ حقیقت میں ان کے اقوال امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کے ہی اقوال ہیں تاکہ ثابت ہو جائے کہ یہ امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کے پیروکار تھے اور یہ بھی بتایا جا سکے کہ حنفی مسلک میں ان حضرات کے اقوال صرف مقلدانہ طور پر قبول کیے جا سکتے ہیں۔

میرا خیال ہے کہ یہ لوگ ان حضرات کے لیے جس نوعیت کی طبیعت ثابت کرنا چاہتے ہیں، یہ وہ پیروی نہیں ہے جو ایک مقلد، مجتہد کی یا مقید مجتہد، مطلق مجتہد کی کرتا ہے۔ دوسرے الفاظ میں یہ کہہ سکتے ہیں کہ یہ ایک شاگرد کی اپنے استاد کے طریق کار میں پوری شان اجتہاد کے ساتھ نہیں بلکہ تقلید اور طبیعت کے ساتھ شرکت ہے۔ یہ ایسا تعلق ہے جو طبیعت کے مفہوم کو اگرچہ کمزور کر دیتا ہے جس پر استاد کا نام چسپاں ہے اور جو اس کی طرف منسوب ہے خواہ بعض مسائل میں شاگردوں نے اس کی تائید کی ہو یا مخالفت کی ہو۔

ربط وصلہ کی نوعیت امام اعظم رحمۃ اللہ علیہ اور ان کے شاگردوں کے درمیان کچھ بھی ہو بہر حال حنفی مذہب میں ان کے اقوال بنیادی اہمیت رکھتے ہیں ویسے تو امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ سے بکثرت روایات منقول ہیں اس لیے اقوال بھی کثیر ہیں اور اقوال کی اسی کثرت کے باعث یہ مسلک ایک وسیع حیثیت اختیار کر گیا ہے۔

فروعی مسائل کا استنباط

امام اعظم رحمۃ اللہ علیہ اور ان کے شاگردوں نے تمام مسائل میں اجتہاد نہیں کیا بلکہ استنباط صرف ان معاملات اور حوادث میں کیا ہے جو ان کے دور میں پیش آئے تھے یا انہوں نے ایسے امور جن کو فرضی طور پر تصور کیا تھا تا کہ احتمال جس واقعہ کا ہو اس پر قیاس کر کے کوئی سبیل پیدا کر دی جائے لیکن اس کے لیے یہ شرط ہے کہ اس جنس میں قیاس کا احتمال پایا جا سکتا ہو اور جو واقعات ان کے زمانہ میں سامنے آئے ہوں' انہوں نے ان کے احکام مستنبط کیے ہوں۔ نیز مفروضہ واقعات کے احکام کا بھی استخراج کیا ہو لیکن کچھ ایسے معاملات ہر زمانہ میں باقی رہ جاتے ہیں جن کے متعلق احکام نہیں ملتے اور یہ ایک مسلمہ حقیقت ہے۔ بعض ایسے مسائل سے بھی لوگوں کو سامنا کرنا پڑتا ہے جن کے بارے میں اسلاف سے کوئی فیصلہ مروی نہیں ہوتا۔ پس اب یہ لازم ہے کہ ایک گروہ اصحابِ تخریج کا عالم وجود میں آئے تا کہ آئمہ سلف کے زمانہ میں جو مسائل پیش نہیں آئے تھے' ان کے بارے میں اسلاف کے اجتہاد کے طریق کار پر احکام کا استنباط کر سکے کیونکہ آئمہ سے ان نئے مسائل کے بارے میں احکام منقول نہیں تھے۔

اصحابِ تخریج کا زمانہ امامِ اعظم رحمۃ اللہ علیہ اور ان کے شاگردوں کے دور کا ہے اور بعد کے زمانہ میں جو بھی نمایاں ہوا اس نے احکام کی تخریج اپنے عہد کے مختلف مسائل پر غور و فکر کر کے کی اور امامِ اعظم رحمۃ اللہ علیہ اور ان کے شاگردوں کے ان فروعی مسائل پر طریق کار کی بنیاد رکھی جو ان سے منقول چلے آ رہے تھے اس طرح اصحابِ تخریج کا کام دو

عناصر پر قائم تھا جس کو ہم پہلے بیان کر چکے ہیں۔

(۱) ایسے عمومی قواعد و ضوابط کی تلاش و تحقیق جن کو امامِ اعظم رحمۃ اللہ علیہ اور ان کے شاگردوں کی فقہی آراء میں احکام کے استنباط قرار دیا جا سکے۔

(۲) ایسے مسائل کی تخریج جن کے متعلق پہلے سے کوئی نص موجود نہ ہو۔

اصحابِ تخریج کا گروہ قواعد فقہیہ کے استخلاص کے بعد سامنے آیا اس لیے صرف اس کا کام یہ تھا کہ ایسے واقعات کے لیے احکام کا استخراج کرے جو سابقہ عہد میں پیش نہیں آئے تھے۔

جن جزوی احکام کا استخراج اصحابِ تخریج نے کیا ہے، علمائے کرام انہیں ''واقعات'' اور ''فتاویٰ'' کا نام دیتے ہیں۔

یہ اصحابِ تخریج صرف معاملات کے بارے میں احکام کا استخراج کرنے پر اکتفاء نہیں کرتے تھے جو اسلاف کے زمانہ میں پیش نہیں آئے تھے بلکہ بعض اوقات جہاں ضرورت پڑی یا عام عرف کا تقاضا ہوا تو اسلاف سے اختیاف بھی کیا لیکن صرف ان مسائل میں یہ اختلاف پیش آیا جن کی مانند دیگر مسائل میں اسلاف بھی ''عام عرف'' ''قیاس'' اور ''استحسان'' سے کام لیا کرتے تھے پھر ایسے ''نئے عرف'' کا بھی سامنا کرنا پڑا کہ اگر متقدمین فقہاء زندہ ہوتے تو اس جدید عرف کی روشنی میں احکام صادر کرتے اور یہ اصحابِ تخریج اس صورتِ احوال میں جو فتویٰ دیتے ہیں، متقدمین کا کوئی قول اس کی سند میں پیش نہیں کیا جا سکتا ہے۔

اصحابِ تخریج کا یہ عمل ہے اور یہ ایک طبعی بات ہے کہ آئمہ کرام نے پہلے استنباط میں جس طرح ایک دوسرے سے اختلاف کیا یہ بھی تخریج اور قیاس میں مختلف الرائے ہوں اور حنفی فقہ کو اسی طرح زیادہ وسیع پیمانہ پر ترقی کا موقع ملا اور جب یہ صورتِ احوال تھی تو اس مذہب نے فطری طور پر وسعت اختیار کی اور خوب پروان چڑھا۔ حقیقت یہ ہے کہ ترجیح اور تخریج ایک ایسی شرعی بحث ہے جس کا دائرہ کار نہایت وسیع ہے جس کے بعض پہلوؤں پر ہم آئندہ اوراق میں گفتگو کریں گے۔

مسائل کی تخریج

تخریج سے مراد ان واقعات اور احکام کا استنباط کرنا ہے، جن کے متعلق فقہی مذاہب کے آئمہ کرام سے کوئی رائے یا حکم مروی نہیں ہے۔ اصحابِ تخریج کا یہ اجتہاد فقہی مذہب کی حدود کے اندر رہ کر عمومی اصولوں وضوابط پر مبنی ہوتا ہے۔ ترجیح کا مطلب اور مفہوم یہ ہے کہ فقہی مذاہب کے آئمہ کرام کے مختلف اقوال میں سے کسی قول کو راجح قرار دیا جائے یا جو مختلف روایات ان سے مروی ہیں، ان میں سے کسی ایک روایت کو ترجیح دی جائے۔

یہ عمل اصحابِ تخریج کے طبقہ کا ہے جو اپنے فقہی مذہب کے دائرے کے اندر رہ کر برسرپیکار رہتے ہیں، یہ اصطلاح میں ''مقید مجتہد'' کہلاتے ہیں اور اصحابِ تخریج کا دوسرا عمل ہے جنہیں ترجیح کے طریقہ کار کا علم ہوتا ہے، مستند اور زیادہ مستند دلیل کی معرفت ہوتی ہے، آراء اور روایات سے واقفیت حاصل ہوتی ہے۔ یہ احکام کا استنباط کسی ایسے مسئلہ میں نہیں کر سکتے، پہلے سے جس کے بارے میں کوئی نص موجود نہ ہو اور نہ ہی یہ منصوص علیہ احکام کے منافی فتویٰ دینے کے مجاز ہیں، ان کا صرف یہ کام ہے کہ راجح اور مرجوع میں فرق بیان کر سکتے، قوی اور ضعیف کا جائزہ لیں اور روایت کی صحت اور ضعف کے بارے میں معلوم کرے، ان دونوں طبقوں (یعنی اصحابِ تخریج اور اصحابِ ترجیح) کے بارے میں فقہاء کے طبقات کے سلسلہ میں ہم گفتگو کر چکے ہیں۔

تخریج کی بنیاد استنباط شدہ بنیادی اصولوں پر ہوتی ہے جن کی روشنی میں فروعی مسائل کا حل پیش کیا جا سکتا ہے جو سابقہ آئمہ کے عرف سے مشابہ ہوں۔ اکثر مسائل میں یہ آئمہ کرام ''عرف'' کی بنیاد پر احکام صادر کیا کرتے تھے۔ یہی وجہ ہے کہ بہت سے ایسے

مسائل فقہ میں نظر آئیں گے جو عام عرف اور خاص عرف پر مبنی ہیں۔ چنانچہ یہ عبادتیں کتاب ''البیوع'' یا ''اجادات'' میں اکثر نظر سے گزریں گی۔

''ماوراء النہر'' کا عرف بھی اسی طرح ہے۔

اہلِ روم کا یہ عرف ہے۔

اس سے معلوم ہوتا ہے کہ عرف کو اجتہاد کے مسائل میں فیصلہ کن حیثیت حاصل ہے۔ بعض اوقات صرف اسی چیز پر فیصلہ ہو جاتا ہے اگر اس کی حیثیت مؤثر نہ ہو تو بھی یہ ایک قیاس کو دوسرے قیاس پر مقدم رکھنے کا سبب لازمی بن جاتا ہے صرف یہیں تک اصحابِ تخریج کا کام محدود نہیں ہے بلکہ وہ اس حد سے بھی آگے بڑھتے ہیں اور فتویٰ ان مسائل پر بھی صادر کرتے ہیں جن پر سابقہ آئمہ کے فتاویٰ موجود ہیں' وہ سابقہ آئمہ کے فتاویٰ سے اختلاف بھی کرتے ہیں کیونکہ تغیر اور تبدیلی پر عصری تقاضے مجبور کر رہے ہوتے ہیں۔

لیکن فتاویٰ میں تغیر عصری تقاضوں کے مطابق صرف اس صورت میں جائز ہے جب سابقہ آئمہ کے فتاویٰ' کتاب اللہ' سنتِ رسول ﷺ کی نص یا ایسا قیاس جو نص پر مبنی ہو مثلاً فقہاء متقدمین کا فتویٰ ہے کہ مالک اپنی زیر ملکیت چیز میں آزاد ہوتا ہے اور اس بات کا حق عدالت کو حاصل نہیں ہے کہ وہ حق شفعہ کے علاوہ دو ہمسایوں کے مابین کسی معاملہ میں مداخلت کرے اور دیانت پر اس تنظیم کو چھوڑ دیا لیکن جب خرابی لوگوں میں بڑھ گئی اور دینی احساس کم ہو گیا اور رواج عام ہو گیا کہ اپنی زیر ملکیت چیز میں مالک تصرف اس انداز سے کرنے لگے کہ ہمسائے کو شدید نقصان پہنچے تو فقہائے متاخرین نے اس صورت پر غور و فکر کیا اور پھر اس نتیجے پر پہنچے کہ امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ نے مالک کی آزادی کو عدالتی طور پر مطلقاً تسلیم کیا ہے اور اس کو محض اپنی اور شرعی امور کا ہمسائے سے تعلقات پر پابند بنا دیا ہے لیکن اگر اس دور میں وہ خود بقید حیات ہوتے تو ان کا فتویٰ تبدیل ہو جاتا اور عدالتی طور پر پڑوسی کے ادائے حق کے لیے مالک کو مجبور کرتے۔ یہی وجہ تھی کہ متاخرین فقہاء نے فتویٰ دے دیا کہ ہر ایسی حرکت سے مالک کو منع کیا جا سکتا ہے جس سے ہمسائے کو نقصان پہنچتا ہو اور یہ حق عدالت کو حاصل ہے کہ وہ بلا تامل ایسے معاملات میں مداخلت کرے اور عرف کی

وضاحت ہم نے سطور بالا میں کر دی ہے کہ جب سابقہ آئمہ سے اصحابِ تخریج یا مجتہدین فی المذہب کو اختلاف کی ضرورت درپیش ہو تو اس کو کس طرح بروئے کار لایا جا سکتا ہے۔

آئمہ اسلاف سے جن معاملات کے بارے میں احکام مروی نہیں ہیں یا مروی تو ہیں لیکن ”طے شدہ اصول“ کی بنیاد پر فقہائے متاخرین نے ان سے اختلاف کیا ہے کیونکہ ”عرف“ وہ چیز ہے جس میں حالات و عصر کے ساتھ تبدیلی ہوتی رہتی ہے اور یہی وجہ فتویٰ میں تبدیلی کی ہوتی ہے۔ آئمہ متاخرین کے اقوال کو اس صورت میں مستند حیثیت حاصل ہوگی اور یہ آراء فقہ کا جزو قرار دی جائیں گی اور ان کو امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کے اقوال میں شامل نہیں کیا جائے گا۔

ابن عابدین نے اس موضوع پر گفتگو کرتے ہوئے تحریر کیا ہے:

حاصلِ کلام یہ ہے کہ جن مسائل میں امامِ اعظم رحمۃ اللہ علیہ کے شاگردوں نے اپنے استاد سے اختلاف کیا ہے، ان کو حنفی مسلک سے باہر نہیں نکالا جا سکتا کیونکہ ان پر مہر تصدیق آئمہ مشائخ نے ثبت کر دی ہے اسی طرح بدلتے ہوئے عصری حالات کے مطابق آئمہ مشائخ نے عام عرف، ہنگامی ضرورت یا ایسے ہی اسباب کی بنیاد پر جو اجتہادات کیے ہیں۔ امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کے مذہب سے یہ سب خارج نہیں ہو سکتے۔ کیونکہ انہوں نے جس پہلو کو مستند دلیل کی بنیاد پر فوقیت دی ہے، وہ اگرچہ امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کی طرف سے درست ہے اسی طرح وہ مسائل بھی ہیں جن کے متعلق بدلتے ہوئے عصری حالات یا ضرورت کے مطلق اجتہاد کیا گیا ہے تو اگر امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ زندہ ہوتے تو ان کا بھی یہی فتویٰ ہوتا کیونکہ انہوں نے جو فتویٰ دیا ہے، وہ امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ ک اجتہاد کے قواعد سے مطابقت رکھتا ہے۔ پس امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کے مذہب سے یہ فتویٰ عین مطابق ہے۔

البتہ جب تک تصریح کے ساتھ کوئی قول امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ سے منقول نہ ہو، ان کی طرف اسے منسوب نہیں کیا جا سکتا۔ دوسرے الفاظ میں یہ کہہ سکتے ہیں کہ یہ قول امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کے مذہب کے تقاضوں سے مطابقت رکھتا ہے۔

اس طرح مشائخ کا تخریجی مسائل کے بارے میں معاملہ ہے کہ امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کا قول ان تخریجی مسائل کو بھی قرار نہیں دیا جاسکتا بلکہ یہ کہا جائے گا کہ امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کا یہ قول فلاں قول پر قیاس کیا گیا ہے البتہ امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کی طرف ہرگز اس طرح کے اقوال منسوب نہیں ہوں گے۔

بلکہ درست یہ ہے کہ ان کو حنفی مذہب کا فتویٰ یا فیصلہ اس معنی میں قرار دیا جائے حنفی فقہ سے تعلق رکھنے والے فقہاء کا قول ہے یا حنفی مذہب کے تقاضوں کے مطابق ہے۔

امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کے مذہب میں تخریج کی حقیقت یہ ہے کہ حنفی مذہب کی ترقی اور ارتقاء میں اس چیز نے بڑا حصہ لیا ہے۔

ایک سبب یہ ہے کہ اپنے اصولوں کی عظمت خاص طور پر عام عرف کی وجہ سے یہ مسلک ایک ہمہ گیر وسعت اختیار کر چکا ہے کیونکہ حنفی فقہ حالات اور عوام کے مزاج کے تقاضوں سے مطابقت رکھتا ہے۔ فقہی علوم نے سابقہ علمائے کرام کی ذہنی وسعت اور آزادی فکر سے مستفید ہو کر اور اصحابِ تخریج کی مدد سے عوام کی ضروریات بہت مناسب و موزوں طریقے سے پوری کی ہیں اور سماجی مسائل کا مداوا پورے طور پر بہم پہنچایا ہے۔

ہم یہ سمجھتے ہیں کہ اگر حنفی مذہب میں تخریجی مسائل کا کام اس آزادی سے جاری رہنے اور آئمہ سلف کی طرح اصحابِ تخریج فقہی مسائل میں غور و فکر کرتے رہیں تو موجودہ وقت کی مشکلات پر آسانی سے قابو پایا جاسکتا ہے اور کتاب اللہ، سنتِ رسول ﷺ یا فقہی اصول و قواعد سے اختلاف کیے بغیر حالات کے مطابق مسائل کا استنباط کیا جاسکتا ہے اور یقیناً یہ آراء حنفی فقہ کا ایک جزو بننے کی صلاحیت رکھتے ہیں لیکن افسوس! علماء جمود کا شکار ہو گئے ہیں اور بظاہر یوں محسوس ہوتا ہے کہ ان کا یہ جمود نہیں ہے بلکہ یہ جمود اسلامی فقہ کا ہے حالانکہ یہ حقیقت نہیں ہے۔

اختلافی مسائل میں ترجیح کا قانون

ترجیح کا جو کام فقہاء نے سرانجام دیا ہے، حقیقت میں یہ ایک مشکل کام ہے اور ان کی فقہی مہم اور دانش وری کا پتہ ان کی توجیہات سے چلتا ہے، وہ قوی اور ضعیف استدلال سے واقفیت رکھتے تھے اور تخریجی مسائل واستنباط کی صلاحیت رکھتے تھے لیکن اپنے اس کام کے درمیان انہوں نے کچھ رکاوٹ پیدا کر دی تھی۔

ترجیح کا عام مفہوم یہ ہے کہ مختلف اقوال اور مختلف روایات میں کسی ایک کو ترجیح دے دینا اور روایات مین ترجیح دینے کے لیے سب سے پہلے ان کتب کا درجہ متعین کرنا ہوگا جن میں یہ روایات موجود ہوں اگر ‘‘ظاہر الرادیۃ’’ میں کوئی روایت موجود ہو تو وہ روایت زیادہ قابلِ قبول قرار دی جائے گی اور اس کے علاوہ دوسری روایات پر اعتبار نہیں کیا جائے گا لیکن اس کے لیے شرط یہ ہے کہ پہلی روایت میں کسی طرح کا اختلاف نہ پایا جائے۔ چنانچہ ‘‘فتاویٰ تاتارخانیہ’’ میں تو یہ بھی تحریر کیا ہے کہ جو روایت ‘‘ظاہر الروایۃ’’ میں نہ ہو، وہ صرف اس صورت میں قابلِ قبول ہوگی کہ وہ اصول سے موافقت رکھتی ہو۔ اصل عبارت یہ ہے:

اگر ‘‘ظاہر الروایۃ’’ کے علاوہ کوئی مسئلہ کسی اور کتاب میں موجود ہو تو اگر وہ وہ ہمارے مشائخ کے اصول سے موافقت رکھتا ہوگا تو اس پر عمل کیا جائے گا اور اگر اصول سے موافقت نہ رکھتا ہو تو اس پر عمل نہیں کیا جائے گا، ہمارے اسلاف مشائخ کے مقرر کردہ اصولوں سے مطابقت رکھتی ہو۔

تاہم دوسری روایات ‘‘ظاہر الروایۃ’’ کے علاوہ صرف اس صورت میں قبول کی

۔ جائیں گی جب اس کی تائید ''ظاہر الروایۃ'' سے بھی ہوتی ہو یعنی اس کے اصولوں سے ہم آہنگ ہوں اور ''ظاہر الروایۃ'' کے اصول سے ضعیف قرار دیا جائے گا۔ ضعف کی ایک وجہ سند اور روایت ہے' دوسری وجہ اس کا شاذ ہونا ہے کیونکہ یہ صورت مذہب کے عمومی اصول سے مطابقت نہیں رکھتی ہے۔

اور اگر یکساں طور پر دونوں روایتیں مستند ہوں اور کسی اصول سے ٹکراتی بھی نہ ہوں کیونکہ شاذ ہونے کی صورت میں روایت مستند قرار نہیں دی جا سکتی تو پھر حالات کے تقاضوں یا زیادہ مستند ہونے یا ایک کو دوسری پر ترجیح کسی دوسرے سبب سے دی جائے گی اگر ترجیح پھر بھی نہ دی جا سکے تو پھر یہ معلوم کرنا ہوگا کہ آیا ایک روایت دوسری روایت سے زمانے کے اعتبار سے تقدم رکھتی ہے؟ کیونکہ زیادہ قابلِ اعتماد دوسرا قول ہوتا ہے کیونکہ وہ پہلے قول سے رجوع کا گواہ ہوتا ہے لیکن اگر اس کے بارے میں معلوم نہ ہو تو پھر امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کے دونوں اقوال اس مسئلہ میں تسلیم کیے جائیں گے تو پھر ان دونوں اقوال میں سے کسی ایک قول کو مستند دلیل سے ترجیح دی جائے گی۔ یہ مختلف اقوال کے درمیان ترجیح دینے کا عمل اور اصول ہے۔

یہ ترجیح دینے کے وہ اصول تھے جن پر اصحابِ ترجیح مختلف روایات کی صورت میں عمل کرتے تھے اب رہا مختلف اقوال میں ترجیح دینے کا مسئلہ تو اس کے دو طریقے ہیں:

(۱) کبھی قائل (کہنے والے) کی شخصیت ترجیح کا فیصلہ کر دیتی ہے۔

(۲) اور کبھی ترجیح کا کام دلیل کی قوت سے لیا جاتا ہے۔

اور دوسری صورت میں ضرورت کے وقت یا عام عرف کی مدد سے ترجیح دی جاتی ہے کیونکہ ترجیح دینے کے لیے ان دونوں مؤخر الذکر صورتوں کو دلیل قرار دیا جا سکتا ہے۔

قائل (کہنے والے) کی شخصیت کی صورت میں ترجیح دینے کا یہ طریقہ ہے کہ کسی مسئلہ میں امامِ اعظم رحمۃ اللہ علیہ اور ان کے دونوں شاگرد امام ابو یوسف' امام محمد رحمۃ اللہ علیہما ایک ہی رائے رکھتے ہوں تو اس کو مستند اور قابلِ ترجیح قرار دیا جائے گا البتہ اگر کسی وقتی ضرورت یا عام عرف کے باعث طے شدہ اصولوں کی بنیاد پر اختلاف پیدا ہو جائے گا تو

دوسرے الفاظ میں یہ کہہ سکتے ہیں کہ رائے کی بنیاد اس صورت میں ظنی قیاس تصور کی جائے گی۔

جب امامِ اعظم رحمۃ اللہ علیہ اور ان کے دونوں شاگردوں (امام ابو یوسف اور امام محمد رحمۃ اللہ علیہما) میں سے کوئی ایک بھی کسی مسئلہ میں ایک ہی رائے رکھتا ہوگا تو اس کو ترجیح دی جائے گی اور اگر یہ تینوں حضرت (امام ابوحنیفہ، امام ابو یوسف اور امام محمد رحمۃ اللہ علیہم) ایک دوسرے سے مختلف الرائے ہوں تو امامِ اعظم رحمۃ اللہ علیہ کی رائے پر مذکورہ مسائل میں فتویٰ دیا جائے گا کیونکہ امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کی یہ حیثیت ہے کہ وہ مذہب کے امام ہیں اس لیے جہاں بھی اختلاف ضرورت عرف اصول یا مستند دلیل پر مبنی ہوگا وہاں امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ یعنی امام مذہب کا قول ہی مستند سمجھا جائے گا۔

اور جب یہ صورت احوال ہو کہ امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ ایک طرف ہوں اور امام ابو یوسف، امام محمد رحمۃ اللہ علیہما ایک طرف ہوں تو اگر مفتی ''مجتہد فی المذہب'' ہے تو وہ مفتی فریقین میں سے جس کے قول کو مدلل اور مستند محسوس کرے گا اس کو ترجیح دے گا اور اگر وہ مفتی ''مجتہد'' نہ ہو تو بعض علماء مثلاً عبداللہ بن مبارک کی یہ رائے ہے کہ فتویٰ صرف امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کے قول پر دے گا دیگر علمائے کرام کا قول ہے کہ مفتی کو اختیار حاصل ہے کہ وہ دونوں اقوال میں سے جس قول کو چاہے ترجیح دے لے لیکن پہلا قول جمہور علمائے کرام کے نزدیک زیادہ درست ہے اس مسئلے کو ''قاضی خان'' نے بڑی خوبی سے بیان کیا ہے، وہ بیان کرتے ہیں:

اگر ہمارے فقہاء کے درمیان کوئی مسئلہ اختلافی ہو تو امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کے ساتھ ان کے جس شاگرد کی رائے ہوگی، وہ قابلِ قبول ہوگی اور ظاہر ہے کہ وہ قول امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کا ہوگا کیونکہ قبول رائے کی تمام شرائط اس صورت میں موجود ہیں اور دلائل بھی تائید میں ہیں البتہ جب امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ سے صاحبین (امام ابو یوسف اور امام محمد رحمۃ اللہ علیہما) اختلاف کریں گے تو اگر یہ اختلاف زمانے کے باعث ہوگا جیسے کسی شخص کے ظاہری طور پر عادل ہونے کی وجہ سے فیصلہ دے دینا تو صاحبین کا فتویٰ

قبول کرلیا جائے گا اسی طرح صاحبین (امام ابو یوسف اور امام محمد رحمۃ اللہ علیہا) کا قول مزارعت اور معاملت وغیرہ میں اختیار کرلیا جائے گا کیونکہ اس پر متاخرین کا اجماع ہے اگر اختلافی صورت ان مسائل کے علاوہ پیش آئے تو ترجیح دینے میں مفتی مجتہد مختار ہے اور عمل اپنی صوابدید پر کرے گا لیکن امام عبداللہ بن مبارک رحمۃ اللہ علیہ بیان کرتے ہیں کہ نہیں! وہ امامِ اعظم رحمۃ اللہ علیہ کی رائے پر فتویٰ دے گا۔

اسی بات کے جمہور علماء بھی قائل ہیں کہ امامِ اعظم رحمۃ اللہ علیہ کے قول کو ترجیح دی جائے گی البتہ اگر بنیادی اسباب کے باعث ''مجتہد فی المذہب'' اختلاف کرے تو ایسا کر سکتا ہے۔ ابن نجیم اس سلسلہ میں بیان کرتے ہیں۔

امامِ اعظم رحمۃ اللہ علیہ کے قول پر صاحبین (امام ابو یوسف اور امام محمد رحمۃ اللہ علیہا) یا کسی ایک شاگرد کے قول کو کسی خاص موجب کے بغیر ترجیح نہیں دی جائے گی اور وہ بنیادی سبب یا تو امام ضعف دلیل ہو سکتا ہے یا ضرورت اور لوگوں کے عام معمولات جیسے مزارعت یا معاملت میں صاحبین (امام ابو یوسف اور امام محمد رحمۃ اللہ علیہا) کے قول کو اختیار کیا جا سکتا ہے کیونکہ ان کا اختلافی قول زمانے کے اختلاف پر مبنی ہوگا اور اس صورت میں اگر امام ابو حنیفہ رحمۃ اللہ علیہ زندہ ہوتے تو وہ بھی ان دونوں کی موافقت کرتے۔

اور اس وقت یہ سب کچھ ہو سکتا ہے جب امام ابو حنیفہ رحمۃ اللہ علیہ سے کسی مسئلہ میں کوئی قول بھی مروی ہو لیکن اگر امام ابو حنیفہ رحمۃ اللہ علیہ سے کوئی قول منقول نہ ہو اور کوئی ترجیحی دلیل ''مجتہد فی المذہب'' کے خیال میں موجود بھی نہ ہو تو فتویٰ امام ابو یوسف رحمۃ اللہ علیہ کی رائے پر دیا جائے گا اور اگر کوئی رائے امام ابو یوسف رحمۃ اللہ علیہ سے مروی نہ ہو تو فتویٰ امام محمد رحمۃ اللہ علیہ کے قول پر دیا جائے گا اگر امام محمد رحمۃ اللہ علیہ سے بھی کوئی رائے منقول نہ ہو تو امام زفر رحمۃ اللہ علیہ کے قول پر فتویٰ دیا جائے گا اور اگر امام زفر رحمۃ اللہ علیہ سے کوئی رائے منقول نہ ہو تو پھر امام حسن بن زیاد رحمۃ اللہ علیہ کے قول پر فتویٰ دیا جائے گا۔

لیکن ان آئمہ میں سے اگر کسی مسئلہ میں کسی کی بھی کوئی رائے مروی نہ ہو تو پھر

مذہب کے دائرہ میں رہتے ہوئے اصحاب تخریج مذہب کے اصول کو مدنظر رکھتے ہوئے تخریج کریں گے اور اگر یہ ایک دوسرے سے مختلف الآراء ہوں تو ان میں سے جو قول اکابر فقہاء کی اکثریت کا ہوگا اس کو قبول کرلیا جائے گا جیسے امام طحاوی رحمۃ اللہ علیہ ان کے طبقہ کے دوسرے اکابر اور اگر اصحاب تخریج کی بھی کوئی رائے مروی نہ ہو تو پھر اس صورت میں امام طحاوی بیان کرتے ہیں:

مفتی کو چاہیے کہ انتہائی غوروفکر اور تامل و اجتہاد سے کام لے تاکہ صحیح طور پر اس اہم ذمہ داری سے عہدہ برآ ہو سکے لیکن اس کو چاہیے کہ صرف یوں ہی فیصلہ نہ کرے بلکہ اپنے مرتبہ کا وقار قائم رکھے اور اللہ تعالیٰ سے ڈرتا رہے کہ یہ ایک بہت بڑی ذمہ داری ہے اور اس کو نظرانداز کرنے کی کوشش بدبخت اور جاہل لوگ ہی کرسکتے ہیں۔ ان تصریحات سے معلوم ہوتا ہے کہ اگر کوئی ایسا مسئلہ مفتی کے سامنے پیش آئے جن کے بارے میں سابقہ آئمہ ان کے شاگردوں اور اصحاب تخریج سے کوئی نص وارد نہ ہو تو اس کو فتویٰ دینے سے روکا نہیں جا سکتا لیکن یہ ضروری ہے کہ وہ زیادہ سے زیادہ غوروفکر سے کام لے کر اجتہاد کی ذمہ داری کو پورا کر سکے اور اپنے فقہی مذہب کے اصول اور فروعی مسائل پر تخریج کی بنیاد رکھے۔

یہ بات ان حقائق کی روشنی میں واضح ہو جاتی ہے کہ ہر زمانہ میں اصحاب تخریج کی ضرورت ہوتی ہے کیونکہ نئے واقعات جو حوادث کا سلسلہ برابر جاری ہے اور یہ سلسلہ ختم ہونے والا نہیں ہے اور یہ لازم ہے کہ جو نیا مسئلہ پیش آئے اس کا حل بھی موجود ہو اور یہ کام اس صورت میں مکمل کیا جا سکتا ہے کہ اصحاب تخریج ہر دور میں موجود ہوں اور اس بات کا ہی ثبوت ہے کہ اجتہاد کا دروازہ مذہب میں نہ بند ہوا ہے اور نہ ہی بند ہو سکتا ہے۔

سابقہ گفتگو میں ہم نے بغیر دلیل کے ترجیح کی وضاحت کی ہے اور جہاں تک ترجیح یا دلیل کا تعلق ہے تو بہرحال یہ مستند ہے کیونکہ یہ اس مجتہد فی المذہب کی رائے ہوتی ہے جو مسائل کی تخریج پر قدرت رکھتا ہے اور ہر اس موقع پر یہ کام کرنا پڑے گا جہاں متقدمین کے اقوال میں اختیار اور انتخاب کا سوال سامنے آتا ہو جیسے امام اعظم رحمۃ اللہ علیہ یا صاحبین

(امام ابو یوسف اور امام محمد رحمۃ اللہ علیہما) کے اقوال میں سے انتخاب و اختیار یا پھر عرف اس بات کا تقاضا کرے غرض یہی طریقہ ہر جگہ استعمال کیا جائے گا۔

اور اس بات کا خیال دلیل سے ترجیح دیتے وقت رکھا جائے گا کہ (رائے یا فتویٰ) طے شدہ اصول اور مقرر قواعد نیز موجودہ زمانے کے تقاضوں سے پوری مطابقت رکھتا ہو کیونکہ زمانے کے اختلاف سے احکام بھی بدل جاتے ہیں۔

اصحابِ تخریج نے اختلافِ رائے کے سلسلہ میں اجتہاد کر کے جو مضبوط موقف اختیار کیا ہے اور جو فیصلے کیے ہیں، انہیں وہ کتب میں تحریر کر چکے ہیں اور مدون بھی کر چکے ہیں لیکن اجتہاد کا دروازہ بعد میں آنے والی نسلوں نے یکسر بند کر دیا ہے اور مختلف اقوال کے درمیان ترجیح سے بھی گریز کرنے لگے ہیں بلکہ جن مسائل کے بارے میں کوئی نص موجود نہ ہو، ان پر اجتہاد سے بھی ہچکچانے لگتے ہیں حالانکہ مذہب کی ترقی اور ارتقاء کا تقاضا یہ تھا کہ کسی دور میں بھی ترجیح و تخریج کا سلسلہ منقطع نہ کیا جاتا جیسا کہ سابقہ عہد کے اصحابِ تخریج اور اصحابِ ترجیح کا معمول و دستور رہا تھا۔

جیسا کہ ہم گزشتہ اوراق میں بیان کر چکے ہیں کہ اس موقع پر وہ انتباہ ضروری سمجھتے ہیں کہ اگر امام کا ''استحسان'' پایا جائے تو قیاس کو ترک کر دیا جائے گا اور پھر اس کو اختیار نہیں کیا جا سکتا بلکہ اس سے روگردانی اختیار کر لی جائے گی جیسا کہ اس سے پہلے ہم امام سرخی رحمۃ اللہ علیہ کی رائے بیان کر چکے ہیں اور بلاشبہ جو ایک معقول بات ہے البتہ بعض اوقات ایسا ہوتا ہے کہ دو رائیں دو اماموں سے مروی ہوتی ہیں۔ ایک امام قیاس کی بنیاد پر رائے دے رہا ہوتا ہے اور دوسرے کی رائے استحسان پر مبنی ہوتی ہے ایسی صورت میں علمائے کرام کا یہ فتویٰ ہے کہ استحسان پر عمل کیا جائے گا کیونکہ ''مستحسن قول'' کو ترجیح دی جاتی ہے البتہ اس اصول سے چند مسئلے مستثنیٰ ہیں، ان مسائل میں قیاس کو ہی ترجیح دی جائے گی۔ بعض حضرات نے ایسے گیارہ مسائل تحریر کیے ہیں اور بعض حضرات نے اس سے زیادہ مسائل بتائے ہیں لیکن استحسان ہر حالت میں مقدم ہی ہوگا۔

ہم تخریج کے مسئلہ پر اس سے پہلے گفتگو کر چکے ہیں اور یہ ایک مسلمہ حقیقت ہے کہ

اس سلسلے کا جاری رہنا مذہب کی ترقی کے لیے بہت ضروری ہے اور اگر تخریج کا دروازہ کھل جائے تو اس میں کوئی شبہ نہیں کہ وہ ترقی کی معراج حاصل کر سکتا ہے۔

لیکن بدقسمتی کی بات یہ ہے کہ اس دروازے کو متاخرین نے بند کر دیا ہے اور اب ان کے لیے اس کے علاوہ کوئی کام باقی نہیں رہ گیا کہ فتویٰ ترجیح شدہ اقوال اور آراء کو سامنے رکھ کر دے دیا کریں کیونکہ اب یہ اس کے مجاز نہیں رہ گئے کہ جن مسائل میں کوئی نص موجود نہیں ہے، ان مسائل پر اجتہاد کر کے کوئی رائے قائم کر سکے اور فتویٰ دیں۔ مذہب ان کے نزدیک مدون ہو چکا ہے، کتب مرتب ہو چکی ہیں لہٰذا ہر حنفی پر واجب ہے کہ آنکھ بند کر کے تقلید کرتا چلا جائے اور سابقہ آئمہ کے نقشِ قدم پر چلا جائے کیونکہ بعد میں آنے والا پہلوں سے ہی اصلاح پذیر ہو سکتا ہے لہٰذا تخریج و ترجیح کا بند دروازہ کھولنا ضروری ہے اور غیر منصوص امور پر اجتہاد کرنے سے ہرگز نہیں ہچکچانا چاہیے۔

حنفی فقہ کی قبولیت عامہ

کوفہ میں حنفی مذہب پروان چڑھا پھر امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کی وفات کے بعد ان کے حلقہ کے علمائے کرام نے بغداد میں اس کی تعلیم و تدریس کا سلسلہ شروع کیا اس کی اشاعت اس کے بعد عام شروع ہوگی اور اکثر اسلامی ممالک میں پھیل گیا۔ مصر، شام اور روم کے علاقوں، عراق اور ماوراء النہر حتیٰ کہ ہندوستان اور چین کے حدود بھی پار کر گیا تھا اور نہ کوئی حریف سامنے ٹھہر سکا اور نہ ہی مدمقابل بن سکا اور یہاں تک نوبت پہنچ گئی کہ اب بعید ترین مقامات تک وہی نظر آ رہا ہے کیونکہ ہند اور چین کے مسلمان اپنی عبادات میں اس پر عمل کرتے ہیں اور اپنی عائلی تنظیم میں اس کے راجح تقاضوں پر عمل پیرا ہوتے ہیں اور کسی دوسرے تقاضوں پر عمل نہیں کرتے تھے۔

اسی وقت سے حنفی مذہب حکومت کا مذہب بن گیا اور وسعت اور پھیلاؤ کے منازل سرعت سے طے کرنے لگا جب امامِ اعظم رحمۃ اللہ علیہ کے شاگرد رشید امام ابویوسف رحمۃ اللہ علیہ، ہارون الرشید کے عہد میں قاضی کے منصب پر فائز ہوئے تو انہی کا حکم تمام نواحی مملکت میں قاضیوں اور مفتیوں پر چلتا تھا۔ 170ھ کے بعد وہ ''قاضی القضاۃ'' (چیف جسٹس) بن گئے اب اسلامی شہروں میں دور دراز کے علاقوں تک وہی قاضی ہو سکتا تھا جس کو امام ابویوسف رحمۃ اللہ علیہ پسند کریں اور ان کی نگاہِ انتخاب اس پر پڑتی تھی جو اجتہاد اور رفقاء میں ان کے طریقہ پر یعنی امامِ اعظم رحمۃ اللہ علیہ کے طریق استنباط پر عمل کرتا ہو اس کا یہ نتیجہ نکلا کہ اس صورت سے تمام اسلامی شہروں اور علاقوں میں عام طور پر

عراق کے فقہاء (احناف) کا مذہب پھیل گیا البتہ اندلس بچا رہا جہاں اس طرز پر ملکی مذہب پروان چڑھا۔ چنانچہ ابن حزم رحمۃ اللہ علیہ بیان کرتے ہیں:

دو مذہب ایسے ہیں جو حکومت کے زیر سایہ شروع ہی سے اشاعت پذیر ہوئے حنفی مذہب مشرق میں اور مالکی مذہب اندلس میں اشاعت پذیر ہوا جس جگہ عباسیوں کی حکومت موجود تھی وہاں یہ مذہب بھی غلبہ اور نفوذ حاصل کرتا رہا اور عباسیوں کی حکومت کا عراق میں کوئی مدمقابل نہ تھا ”بلادِ متصلہ وملحقہ“ کی بھی یہی کیفیت تھی بلکہ یہ عالم پورے مشرق میں تھا جب عباسیوں کی حکومت کمزور پڑ گئی تو بھی ان کا دینی نفوذ مسلسل قائم رہا اور یہ مذہب ان دونوں حالتوں میں ان سے فروغ حاصل کرتا رہا اور اس کی پشت پناہی میں وہ بھی کوئی کسر نہیں اُٹھا رکھتے تھے جہاں تک اہلِ بغداد کا تعلق تھا، وہ بھی دل و جان سے اس مذہب کے حامی تھے اور بنو عباس کے خلفاء تو اس کے حامی و ناصر تھے۔

پھر جب شافعی مذہب بغداد میں وارد ہوا اور اس مذہب نے جڑ پکڑنی شروع کی تو بھی حنفی مذہب پر وہ غالب نہ آسکا بلکہ حنفی مذہب ہی اس پر غالب رہا تھا۔

ابو حامد الاشعرائی نے ایک زمانہ میں خلیفہ قادر باللہ کے دربار میں رسوخ حاصل کرلیا تھا۔ چنانچہ ان کی ترغیب کے نتیجے میں خلیفہ نے قاضی کا منصب ایک شافعی قاضی کے سپرد کردیا اس کا یہ نتیجہ نکلا کہ بغداد کی ترغیب کے نتیجے میں خلیفہ نے قاضی کا منصب ایک شافعی قاضی کے سپرد کردیا اس کا یہ نتیجہ نکلا کہ بغداد باغی ہوگیا اور فتنہ و فساد دونوں فرقوں میں برپا ہوگیا اور اس پر قابو نہ پایا جاسکا آخرکار مجبور ہوکر خلفاء نے اشراف قاضیوں کو اکٹھا کیا اور ان کو ایک تحریر دِکھائی۔

امیر المومنین کے مزاج میں سفرائنی نے داخل حاصل کرلیا تھا اور ”نصیحت، شفقت“ اور ”امانت“ کے پردے میں شرارت اور خباثت موجود تھی جب یہ حقیقت امیر المومنین کے سامنے واضح ہوگئی اور سفرائینی کے اعتقاد خبث کا حال بھی ظاہر ہوگیا تو اس خرابی کے بارے میں بازپرس ہوئی کہ امیر المومنین کو بھی اس نے اس راستے سے ہٹایا تھا جس پر ان کے اسلاف تقلید امامِ اعظم رحمۃ اللہ علیہ کے سلسلہ میں گامزن تھے۔ چنانچہ اب ”بازری“

(قاضی شافعی) برطرف کر دیا گیا اور یہ عہدہ پرانی رسم کے مطابق اصل حقدار (حنفی قاضی) کو دے دیا گیا ہے اور اسی ''اعزاز واکرام'' اور ''حریت وعنایت'' سے حنفیہ پھر بہرہ ور ہیں جس سے پہلے تھے۔

حنفی مذہب کا یہ اعزاز واکرام خلفاء کی طرف سے ان مشرقی علاقوں میں بھی جاری ہو گیا جنہوں نے ریاست وحکومت پر عملی طور پر قبضہ کر کے ان خلفاء کو بے بس اور مفلوج کر دیا تھا۔ مثلاً سلاجقہ اور آذل بویہ اس لیے کہ ان کی اسلامی ثقافت کا تقاضا بھی یہی مذہب تھا۔

یہ بات اس اجمالی بیان سے واضح ہو جاتی ہے کہ حنفی مذہب نے شروع ہی سے جو نفوذ حاصل کیا تھا' وہ اس امر کا مرہونِ منت تھا کہ بنوعباس کے خلفاء نے آئمہ مجتہدین حنفیہ کو منصب سونپ رکھا تھا اس کے علاوہ حنفی فقہ کے عام رواج کی نہایت اہم وجہ یہ تھی کہ اس مذہب کی توسیع واشاعت میں علمائے کرام نے جو بھرپور حصہ لیا۔ نیز ان کے اور دیگر فقہی مذاہب کے درمیان وقتاً فوقتاً جو بحث ومباحثے ہوتے رہے' یہ بھی ایک ترقی کا عنصر تھا۔

پھر جب حکومت اس کے بعد کمزور ہوئی تو اس کی کامیابی میں ضعف آ گیا۔ چنانچہ ان ممالک میں جہاں یہ مذہب موجود تھا' قوت وضعف کے مختلف دور علماء کی حیثیت کے لحاظ سے طاری ہوتے رہے لیکن بعض مقامات میں علماء کی سرگرمیوں کے باعث یہ مذہب خوب پروان چڑھا اور بعض دوسری جگہوں پر سستی اور کمزوری کے سبب کمزور پڑ گیا۔

اب ہم مشرق ومغرب کے بعض علاقوں کا ذکر کریں گے' یہ مذہب جہاں زندہ رہا اور مستقل حیثیت اختیار کر گیا۔

حنفی اکثریت کے علاقے

افریقہ ''یعنی طرابلس، تیونس اور الجزائر'' میں حنفی مذہب آغاز کے زمانہ میں اشاعت پذیر نہ تھا بلکہ قاضی اسد بن فرات کے قاضی ہونے سے پہلے تک اہلِ سنت و آثار کے مذاہب اس پر غالب تھے۔ اصحاب ابی حنیفہ رحمۃ اللہ علیہ اور اصحابِ مالک رحمۃ اللہ علیہ سے اسد سے سماعت علم کی تھی لیکن ان کا رجحان اہلِ عراق کی طرف تھا۔ چنانچہ مذہب کی نشر و اشاعت میں انہوں نے نمایاں حصہ افریقہ میں قاضی کے منصب پر فائز ہونے کے بعد لیا تھا اس کا یہ نتیجہ نکلا کہ حنفی مذہب خوب پھیلنے لگا۔ ابن فرحون کا بیان ہے:

400ھ تک افریقہ کے اکثر علاقوں میں حنفی مسلک خوب پھیل چکا تھا پھر اس کی اشاعت رُک گئی۔ تاہم کسی حد تک افریقہ سے پرے یعنی اندلس میں بھی یہ داخل ہو گیا تھا۔

مقدس نے ''احسن التقاسیم'' میں تحریر کیا ہے:

اہل صقلیہ حنفی مسلک پر عمل کرتے ہیں۔

پھر آگے چل کر مقدس نے یہ بتایا ہے کہ

میں نے اہلِ مغرب یعنی اہلِ افریقہ سے دریافت کیا:

آپ تک امامِ اعظم رحمۃ اللہ علیہ کا مسلک کیسے پہنچا تھا؟ حالانکہ یہ مسلک آپ کے

عام مسلک سے مختلف ہے؟

اہلِ افریقہ نے جواب دیا کہ جب امام مالک رحمۃ اللہ علیہ کے ہاں سے وہب بن وہب واپس تشریف لائے تو وہب بن وہب فقہ اور دیگر علوم مین ماہر ہو چکے تھے اور ان سے درس لیتے ہوئے اسد کو شرمندگی محسوس ہوئی کیونکہ اسد بھی اپنے آپ کو کچھ کم نہیں سمجھتے تھے۔ چنانچہ اسد امام مالک سے استفادہ کرنے کے لیے مدینہ منورہ تشریف لے گئے لیکن امام مالک بیماری کی وجہ سے درس نہیں دے سکتے تھے جب انتظار میں زیادہ مدت گزر گئی تو امام مالک رحمۃ اللہ علیہ نے اسد کو فرمایا کہ:

تم ابن وہب کے پاس تشریف لے جاؤ، میں نے اپنا سارا علم اس کو سکھا دیا ہے اور ابن وہب کے سامنے پہنچ جانا ہی تمہارے لیے کافی ہے۔

لیکن امام مالک رحمۃ اللہ علیہ کی یہ بات اسد کو ناگوار گزری۔

انہوں نے لوگوں سے پوچھا کہ کیا کوئی اور بھی صاحبِ علم امام مالک رحمۃ اللہ علیہ کا سا ہے؟

لوگوں نے جواب دیا کہ ہاں ایک نوجوان کوفہ میں رہتا ہے جس کو محمد بن حسن کہتے ہیں اور امامِ اعظم رحمۃ اللہ علیہ کا شاگرد رشید ہے۔

اسد یہ سنتے ہی کوفہ کی طرف روانہ ہوا اور امام محمد رحمۃ اللہ علیہ کے ہاں پہنچ گیا۔ امام محمد رحمۃ اللہ علیہ نے اسد کو ہاتھوں ہاتھ لیا کیونکہ فہم اور علم کی حرص اس نوجوان میں نظر آ رہی تھی، استاد کے سامنے شاگرد نے زانوئے ادب طے کیا اور جب شاگرد کی پختہ کاری پر استاد کو بھروسہ ہو گیا تو اس کو مغرب روانہ کر دیا۔

اسد جب یہاں آئے تو ان کے پاس ایک مقدمہ لے کر دو نوجوان حاضر ہوئے تو وہ فروعی مسائل میں اسد کی نکتہ سنجی، دقیقہ طرازی اور فقہ میں ان کی گہرائیاں دیکھ کر حیران رہ گئے۔ ابن وہب بھی ایسے مسائل سے واقف نہیں ہوئے تھے۔ چنانچہ لوگ ان کو چھوڑ کر امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کے مسلک کے پیروکار بننے لگے اس طرح

مغرب میں بھی امامِ اعظم رحمۃ اللہ علیہ کا مذہب پھیل گیا۔ میں نے دریافت کیا کہ اندلس میں کیوں نہیں پھیلا؟

جواب دیا کہ یہاں سے اندلس میں بھی کم نہ تھا لیکن سلطان کے سامنے ایک مرتبہ دو فریقوں نے بحث و مباحثہ کیا تو سلطان نے سوال کیا کہ امامِ اعظم رحمۃ اللہ علیہ کہاں کے رہنے والے ہیں؟ فریقین نے جواب دیا کہ امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کوفہ کے رہنے والے ہیں۔ سلطان نے پھر سوال کیا کہ امام مالک رحمۃ اللہ علیہ کہاں کے رہنے والے ہیں؟ تو فریقوں نے جواب دیا کہ امام مالک رحمۃ اللہ علیہ مدینہ منورہ کے رہنے والے ہیں تو سلطان نے کہا ہمیں ''دارالہجرت'' یعنی مدینہ منورہ کا عالم ہی کافی ہے۔

پھر سلطان نے امامِ اعظم رحمۃ اللہ علیہ کے مسلک کو ماننے والوں کو ملک سے نکال دیا اور کہنے لگا:

میں یہ پسند نہیں کرتا کہ میرے ملک میں دو مذاہب کے پیروکار موجود ہوں اس واقعہ سے معلوم ہوتا ہے کہ اسد بن فرات کا مغرب میں حنفی مذہب پھیلانے میں نمایاں حصہ ہے۔ اندلس میں بھی یہ مسلک پھیل چکا تھا لیکن زیادہ مدت تک یہ مسلک وہاں قائم نہ رہ سکا۔ مراکس پر بھی 400ھ کے بعد ضعف طاری ہو گیا یہاں تک کہ اس کا کوئی ذکر بعد کے زمانہ میں بھی نہیں ملتا ہے۔

اور جہاں تک مصر کا تعلق ہے تو یہ عراقی مسلک سے مہدی کے زمانہ سے ہی متعارف ہو چکا تھا جب ''اسمٰعیل بن یسع کوفی'' قاضی کے عہدہ پر فائز ہوئے تھے تو اسماعیل حنفی مسلک کے مطابق ''ابطال احباس'' کے قائل نہ تھے لیکن یہ اصول مصر کے فقہاء کے ہاں رائج تھا۔ چنانچہ لیث بن سعد ایک دن اسماعیل کے پاس آئے اور کہنے لگے:

میں آپ کے پاس بحث و مباحثہ کے لیے آیا ہوں۔

اسماعیل نے دریافت کیا کہ کس مسئلہ میں بحث و مباحثہ کرنا چاہتے ہو؟

لیث بن سعد نے جواب دیا کہ آپ کی اس رائے کے بارے میں کہ آپ مسلمان کو قید کرنے کو ناجائز قرار دیتے ہیں حالانکہ نبی اکرم صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم، حضرت ابوبکر صدیق، حضرت عمر فاروق، حضرت عثمان غنی، حضرت علی، حضرت زبیر رضوان اللہ علیہم اجمعین اور بعد کے لوگوں نے مسلمانوں کو قید کیا تھا۔

لیث نے اس کے بعد مہدی کو ایک خط تحریر کر کے بھیجا۔:

ایک ایسے آدمی کو آپ نے ہم پر حاکم مقرر کیا ہے جو درہم و دینار کے معاملہ میں انتہائی دیانت دار ہے لیکن وہ نبی اکرم صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم کی سنت کی پیروی نہیں کرتا ہے۔

اس کے بعد اسماعیل کو خلیفہ مہدی نے معزول کر دیا۔

عباسی سلاطین کے سہارے حنفی مذہب مصر میں قائم رہ سکتا تھا کیونکہ اس کو وہ مقام مصریوں کی نظر میں حاصل نہ تھا جو اس کو امصار مشرق میں حاصل تھا اگرچہ مصر کے رہنے والے یا تو شافعی مذہب پر عمل کرتے تھے جو گہرے طور پر ان پر اثرانداز تھا یا پھر مالکی مذہب پر عمل کرتے تھے کیونکہ ان کے شاگردوں کی ایک بڑی جماعت مثلاً ''ابن وہب'' اور ''ابن الحکم'' وغیرہ یہاں موجود تھی۔

مصر میں شافعی اور مالکی قاضیوں کے علاوہ حنفی قاضی بھی مقرر ہوا کرتے تھے اور قاضی کا عہدہ انہی تینوں مذاہب (حنفی، مالکی، شافعی) کے درمیان رہتا تھا، حنفی کے پاس سربراہی رہتی تھی پھر اس کے بعد شافعی کی باری آتی تھی اور تیسرا نمبر مالکی کا ہوتا تھا۔

اسی طرح معاملات اور حالات کی رفتار جاری رہی یہاں تک کہ فاطمی مصر پر حکمران ہوئے اور مذہب شیعہ اسماعیلیہ کو ان فاطمی خلفاء نے سرکاری مذہب کی حیثیت دے دی۔ چنانچہ انہی میں سے قاضی بھی مقرر ہونے لگے لیکن دوسرے مذاہب کو اس پالیسی نے ختم نہیں کیا تھا بلکہ اپنے عقائد کے مطابق عوام عبادت میں آزاد تھے اور اکثر اوقات حکومت

ان سے چشم پوشی بھی کرتی تھی حتیٰ کہ اکثر اوقات لوگ ان کے زمانہ حکومت میں نمازِ تراویح جامع مسجدوں یا دوسری مسجدوں میں بھی پڑھا کرتے تھے۔ دوسرے اہلِ مذاہب سے بھی یہ فاطمی کوئی مخالفت نہیں رکھتے تھے لیکن یہ حنفی مذہب کی نشر واشاعت سے بالکل خوش نہیں تھے البتہ دوسرے فقہی مذاہب کے ماننے والوں سے ان کا برتاؤ ایسا نہ تھا بلکہ بعض فاطمی خلفاء نے تو مالکی اور شافعی قاضی بھی مقرر کر دیئے تھے' ان کے عہد میں چار قاضی ہوا کرتے تھے۔ دو شیعہ' ایک اسماعیلی اور دوسرا امامی اور دوسرے دونوں میں سے ایک شافعی اور ایک مالکی قاضی ہوتا تھا۔

فاطمی حکمران حنفی مذہب کے بارے میں جو مخالفانہ جذبات رکھتے تھے اور اس کو مخصوص طور پر مذہب اربعہ میں نظر عنار سے دیکھا کرتے تھے اس کی وجہ یہ تھی کہ یہی مذہب بنو عباس کے خلفاء کا سرکاری مذہب تھا اور اس کا نفوذ مصر میں اس کے باعث تھا اور وہ اس نفوذ کو تباہ کرنے اور مزاحمت کے درپے تھے اور اس کو کمزور کرنا چاہتے تھے کیونکہ حقیقت میں یہ عباسیوں کی یادگار تھی۔

جب ایوبی سلطنت قائم ہوئی تو اس نے شافعی مذہب کا نفوذ بڑھایا اور مالکی مذہب کی نشر واشاعت کا بھی موقع دیا جس طرح پہلے ہوتا رہا تھا کہ مدارس بھی ان دونوں مذاہب کے قائم کیے کیونکہ صلاح الدین ایوبی خود بھی شافعی تھا اور مالکی مذہب بھی بہت سی مصری عوام میں اقتدار کا حامل تھا۔

لیکن جب نورالدین شہید شام میں حاکم مقرر ہوا تو وہ حنفی تھا۔ نورالدین شہید نے امامِ اعظم رحمۃ اللہ علیہ کے مناقب میں ایک کتاب بھی تحریر کی تھی اس نے اس مسلک کو شام میں خوب پھیلایا پھر یہ مذہب شام سے مصر پہنچ گیا لیکن اس مرتبہ عباسی خلفاء کے عہد کی طرح حکمرانوں میں نہیں بلکہ اس کو عوام میں قبولیت حاصل ہوتی تھی۔

پھر جب حنفی مذہب کے حامی عوام میں کثرت سے پیدا ہو گئے اور عباسی خلافت سے سلطان نے بھی تعلقات قائم کرنے کا ارادہ کیا تو احناف کے لیے قاہرہ میں "مدرسہ

سیوضیہ'' قائم کیا گیا اس مذاہب کو اس کے بعد قوت حاصل ہوئی اور تیزی سے عوام میں پھیلنا شروع ہو گیا۔

جب ''مدرسہ صالحیہ'' نجم الدین ایوب نے قائم کیا تو مذاہب اربعہ کی تعلیم کا بندوبست کیا یہ مدارس تو ممالیک کے عہد میں بکثرت پھیل گئے اب چار قاضی مقرر کرنے کی پالیسی ان حکومتوں نے اختیار کی جن میں سے ایک قاضی حنفی ہوتا تھا۔

پھر جب ترکی حکومت کا تسلط مصر میں قائم ہوا تو قاضی کا منصب صرف حنفیوں کے لیے مخصوص ہو گیا اور اس مسلک کی تعلیم، معرفت اور استفادے میں طالبان علم کثرت سے معروف و منہمک ہو گئے اس مذہب کو اس طرح اور زیادہ نفوذ حاصل ہو گیا اور اب حکومت کی سرپرستی میں یہ مذہب پھر آ گیا اور اسی مذہب کے مطابق فتاویٰ اور احکام جاری ہونے لگے۔

اسی مسلک کے حامی شام اور متعلقہ علاقوں میں بھی بہت ملتے ہیں جب مملوک مصر اور شام میں حاکم ہوئے تو ان لوگوں نے جس طرح شام میں احناف سے چشم پوشی کی تھی، مصر میں بھی اس طرح کا طریقہ کار اختیار کر لیا لیکن چشم پوشی کا مصر میں کچھ نتیجہ نہ نکلا کیونکہ یہ مذہب مصر میں عوام کے دل میں جگہ بنا چکا تھا اور حکومت کی سرپرستی کا محتاج نہیں تھا۔

اب رہے مشرق اور عراق کے شہر دیگر علاقے یعنی خراسان، سجتان اور ماوراء النہر تو یہاں حنفی مذہب کے ماننے والوں اور عقیدت مندوں کی غیر معمولی اکثریت تھی، ان سے شافعی اکثر لڑتے جھگڑتے رہتے تھے۔ عوام کی محفلوں، سجدوں اور امراء کی مجلسوں میں بحث و مباحثے بھی ہوتے تھے، فقہ اور بحث و مباحثے کے ادبیات میں ان مجادلات سے گراں بہا اضافہ ہوا۔ اگرچہ تعصب بھی اس سے پیدا ہوا اور طنز و تعریض کا سلسلہ بھی جاری رہا، جمود کا راستہ اسی چیز نے بعد میں ہموار کیا۔

حنفی مذہب آرمینیہ، آذربائیجان، تبریز اور اہواز میں بھی فروغ نصیب ہوا تھا۔ فارس کے علاقوں کے اندر بھی شروع میں حنفیوں کی کثرت تھی لیکن مذہب شیعہ اثنا عشریہ

بعد میں اس پر غالب آ گیا۔

حنفی مذہب ہندوستان اور پاکستان میں کوئی حریف نہیں رکھتا ہے۔ اگرچہ یہاں شافعی بھی ہیں لیکن کروڑوں کی آبادی میں ان کی تعداد لاکھوں سے زیادہ نہیں ہے باقی سب حنفی ہی ہیں۔

چین کے مسلمان، جن کی تعداد چار کروڑ سے زیادہ ہے، سب کے سب حنفی ہیں۔

اس طرح آپ دیکھیں گے کہ مشرق و مغرب میں یہ مذہب ہر جگہ موجود ہے اس کے پیروکاروں کی تعداد حد شمار سے زیادہ ہے اور اگر علمائے کرام فروعی مسائل کی تحقیق و تخریج جاری رکھتے ہیں تو اسے مزید وسعت حاصل ہونے کا امکان ہے۔ باقی یہی ہے کہ اللہ سب سے زیادہ بہتر جاننے والا ہے۔

* * *

متن و ترجمہ

صحیح بخاری شریف

3 جلدیں مکمل

استاذ العلماء شیخ الفضلاء

حضرت مفتی محمد ابراہیم حنفی چشتی

جعل اللہ اخراہ خیرا من اولاہ

متن و ترجمہ

صحیح مسلم شریف

امام ابو الحسین مسلم بن حجاج القشیری

ابو العلاء محمد محی الدین جہانگیر

3 جلدیں مکمل

فیوضات جہانگیری فی شرح صحیح بخاری

المعروف بہ

جمال السنہ

تخریج

ابو العلاء محمد محی الدین جہانگیر

تقریباً 8 جلدیں مکمل

امام احمد رضا محدث بریلوی علیہ الرحمۃ کی تقریباً 300 تصانیف سے ماخوذ

3663 احادیث و آثار اور 555 افادات رضویہ

پر مشتمل علوم و معارف کا گنج گرانمایہ

جامع الاحادیث

مولانا محمد حنیف خاں رضوی بریلوی

10 جلدیں مکمل

[illegible]

امجد الاحادیث

افادات صدر الشریعہ بدر الطریقہ

حضرت مولانا محمد امجد علی اعظمی

2 جلدیں مکمل

شبیر برادرز

زبیدہ سنٹر نزد مسلم ماڈل ہائی سکول ۴۰۔ اردو بازار لاہور

فون: 042-7246006